第5巻 新装版 講座・大乗仏教

浄土思想

平川彰／梶山雄一／高崎直道［編］

春秋社

新装版はしがき

『講座・大乗仏教』の新装版「浄土思想」の刊行に際して一言申しのべたい。浄土教は信仰の仏教である。阿弥陀仏の本願を信じて、その本願に乗託して浄土に往生することを願う宗教である。そのために、浄土の実在が条件になっている。しかし人工衛星が日常的に地球のまわりを廻り、人間が月にも行けるようになった現代には、「浄土の実在をどのように受けとめるべきか」という問題が、浄土教の信者に重くのしかかっているのではなかろうか。それ故、現代においてはこの問題は、浄土教の信仰に避けて通れない問題であると思う。

しかし親鸞は、阿弥陀仏の浄土について、「真仏土」と「方便化身土」とを分けて、その実在の意味を明らかにしている。故にこの点について、教学的にもっと詳しい説明をする必要があると考える。

さらに親鸞の「自然法爾章」には、浄土や阿弥陀仏を説明して、次の如く説いている。即ち「无上仏ともうすは、かたちもなくましま す。かたちもましまさぬ故に、自然とはもうすなり。かたちましますと示すときには、无上涅槃とはもうさず。かたちましまさぬようを知らせんとて、はじめて弥陀仏ともうすとぞ聞きならいてそうろう。弥陀仏は自然のようを知らせんれうなり。この道理をこころえつるのちには、この自然のことは、つねにさたすべきにあらざるなり。つねに自然をさたせば、義なきを義とすということは、なお義のあることになるべし。これは仏智の不思議にてあるなるべし」と説いている。

この親鸞の説く「自然法爾」の深義は、自我をたのむ現代人には、理解が容易でないであろう。しかしこの問題を透関しなくては、浄土教が現代人に有縁の宗教とはならないのではなかろうか。しかしここには「この道理を心得つ

るのちには、この自然のことは常に沙汰すべきに非らざるなり」とあるから、この深義に達した人びとも、敢えてこの問題に触れようとはしないのであろう。しかし現代はいわゆる知識階級に属する人びとが多数にいるが、彼等はその持てる知識に妨げられて、容易に自然法爾の世界に入り得ないように思う。しかしそれだけに彼等がこの自然法爾の道理を理解すれば、かえって浄土教の世界に入り易いのではなかろうか。したがってこの「自然法爾章」の意味についても、もっと宗学の立場から詳しい解説がなされるべきであると思う。「義なきを義とする」ということは、この道理を知らない人には問題にならないことであり、この道理を知らせるために、自由なる意見の開陳が望まれるべきであると考える。

しかし本書には、浄土思想をはば広く取り扱ったので、法然や親鸞の思想までも正面から取り上げるに至らなかった。しかし法然や親鸞の思想のおこる根拠となった諸教理については、できるだけ詳しい説明を行なった。即ち阿弥陀仏や浄土の起源やその意味の問題、さらに龍樹や天親、曇鸞、善導等の教理や思想について、懇切丁寧に解説を行なったので、現代の知識人が浄土思想を研究するための好個の参考書になりうると確信するものである。

平成八年二月

平川　彰　しるす

はしがき

本巻は「浄土思想」と名づけたが、これは先行する「般若思想」等にならったものである。但し「般若思想」や「華厳思想」等には、依り所となる『般若経』や『華厳経』等があるが、しかしこの「浄土思想」には、それの基づく『浄土経』という経典はない。『無量寿経』や『観無量寿経』等が、「浄土経典」と呼ばれるようになったのは、中国や日本に浄土教が勃興してからである。

本書の第一章「浄土思想の成立」は、この問題に焦点を当て、浄土を「清浄世界」の観点から捉えて、「浄土」という観念がどのようにして現われ、「浄土教」がいかなるプロセスを辿って成立したかを考察した。「浄土教」という観念は中国で成立したのであるが、その所依となる経典は、すでにインドで成立していたから、これらの経典に説かれている思想をも含めて、「浄土思想」として取扱うことにした。そしてこの取扱いは、学界一般の理解にも合致するものである。

中国仏教で「浄土の経論」として何が考えられていたかの問題は、第七章で明かされているが、中国では日本で考えているよりも多数の経論が、浄土教の所依の経論とされていた。例えば善導と同時代の迦才は、無量寿経・観経・小弥陀経・鼓音声王経等の「十二経・七論」を、浄土教の所依の経論と査定しており、懐感は華厳経・涅槃経・観仏三昧経・賢護分等の「十二経・一論」を、念仏の証拠としている。これが日本の法然に至って、無量寿経・観無量寿経・阿弥陀経・往生論の「三経一論」をもって、浄土正依の経論と決定したのである。したがって「浄土三部経」という理解は、日本の浄土教で成立したのであるから、日本仏教徒には親しいのである。

本書の第二章「浄土経典の種々相」には、この「浄土三部経」について、テキストの状態を詳述している。すなわち『無量寿経』と『阿弥陀経』とについて、サンスクリット本・漢訳・チベット訳・コータン語訳（但し小経には欠）・ウイグル語訳・西夏語訳等について、その写本の在り方、翻訳の事情等について、詳しい解説をなした。但し『観無量寿経』については、その漢訳に種々の疑義があることを指摘し、中国撰述説、中央アジア撰述説、あるいは両者の折衷説が主張せられている。

第三章「アミダ仏の起源」では、豊富な文献学的知識に基づいて、アミダ仏や極楽浄土の起源に関して、外部起源説・内部起源説等に関して、従来の学説を細大漏らさず紹介吟味している。その際、ヨーロッパの学者は、この思想全体を Amidism（アミダ教）と呼び、Amida の語を思想の中核と受けとめるために、この観念をイランの宗教にごく自然に結びつけるのにたいし、日本の学者は、これを「浄土思想」と呼ぶが、この語はまさに中国仏教で成立したものであるから、ここに内外学者の意識にずれがあることが指摘されている。

第四章「本願思想と仏国土の思想」には、大乗経典に広く説かれる「諸仏の本願」の思想と、「浄仏国土」の思想とを論述し、それらとの関連において、阿弥陀仏の本願の意義と極楽浄土の観念とを、浄土教諸家の解釈を手掛りにして明らかにし、釈尊によって自覚された「智慧と慈悲」とが、阿弥陀仏の本願という形をとって歴史の世界に現われた点に、阿弥陀仏の本願が歴史をこえて、今日もなお信じられている理由があることが注意されている。そして将来の課題として、「浄土教の非神話化」が達成されねばならないことが主張されている。

第五章「竜樹の浄土思想」では、『中論』を著わした竜樹が同時に浄土の願生者であったことを注意し、『中論』の思想との関連において、『十住毘婆沙論』を主として、浄土の十相や易行道・念仏思想等を中心として、竜樹の浄土観を解説した。

第六章「天親と曇鸞の浄土教思想」では、天親の『浄土論』と、それを註釈した曇鸞の『浄土論註』とにより、『摂大乗論釈』の十八円浄説と『浄土論』の五念門の説との相違や、曇鸞が「易行道」の思想を定着させつつ、「五念門」を凡夫往生の行に解釈し直したことを明らかにし、天親と曇鸞の浄土の教理の特色を示した。

第七章「中国における浄土教の発展」については、所依の経論について、さきに一言したが、本章には中国浄土教の特色が、善導流浄土教に限らないで、さらに広い立場で歴史的に辿られている。

次に第八章「善導の浄土教学」は、彼の主著である『観経疏』を中心にして、善導の教理の中心が「口称念仏」にある点を明らかにし、その教義を、浄影寺慧遠や三論の吉蔵、天台の智顗等の解釈と対比しつつ、その特色を明らかにした。そして「口称念仏」も信仰に裏付けられなければ、真の浄土へのかけ橋とならないことを注意した。

以上、八篇の論考によって、インド・中国を主とする「浄土思想」を論述したが、論文相互に若干の重複があり、それぞれに意見の相違もある。その点、全体としての教理的統一はないが、しかしそこに各人の思想の自由なる関説があるのであり、むしろそこに最新の「浄土思想」が盛られていると考える。そして各篇の論旨が互いに影響し合って、浄土思想の歴史的展開を、類書とかなり違った形で示すことができたと思う。小著の割に豊富な内容を盛ることができたと考え、いささか自負をもって、本書を読書界におくりたい。

昭和五十九年十二月

平川　彰　しるす

目次

新装版はしがき
はしがき
I　浄土思想の成立――平川彰　1
一　浄土と清浄世界　2
1　「浄土」の二つの意味　2
2　浄土三部経と「浄土」の用語　4
3　阿弥陀仏は『般若経』と疎遠　8
4　「浄土」の訳語の成立　10
二　中国における浄土教の成立　14
1　浄土教成立の経過　14
2　『無量寿経論』に示される清浄性　17
3　『浄土論註』の安楽浄土の意味　20
4　道綽以後　24
三　浄土三部経の問題点　26
1　阿弥陀仏の経典　26
2　『無量寿経』の性格　32
3　『観無量寿経』　40

4 『阿弥陀経』 45
四 むすび 46

Ⅱ 浄土経典の種々相——藤田 宏達 55
一 はじめに 56
二 〈無量寿経〉 57
三 〈阿弥陀経〉 65
四 『観無量寿経』 70

Ⅲ アミダ仏の起源——定方 晟 81
一 はじめに 82
二 アミダ仏思想の起源 83
三 極楽浄土思想の起源 95
四 むすび 108

Ⅳ 本願思想と仏国土の思想——藤吉 慈海 117
一 はしがき 118
二 本願思想について 119
三 仏国土の思想について 131
四 むすび 148

V 竜樹の浄土思想——香川 孝雄 151
一 はしがき 152
二 『十住毘婆沙論』の伝訳 154
三 造論の因縁 156
四 「釈願品」における浄土の思想 159
五 易行道としての浄土教 165
六 念仏思想について 169
七 菩薩の行——智慧より慈悲へ 174
八 むすび 176
VI 天親と曇鸞の浄土教思想——藤堂 恭俊 179
一 天親菩薩の『浄土論』 180
1 『浄土論』の形態・内容とその成立背景と意義 180
2 天親の浄土観(1)——『摂大乗論釈』に示される浄土 182
3 天親の浄土観(2)——『浄土論』に示される浄土 185
4 願生行としての五念門 189
5 唯願無行説の吸収とその昇華 194
二 曇鸞大師の『浄土論註』 196

1 浄土と阿弥陀仏の本願 197
2 浄土願生者と往生観(1)——外凡夫人 202
3 浄土願生者と往生観(2)——「無生而生」と「見生而無生」 207
4 往生浄土行と名号観 211

Ⅶ 中国における浄土教の発展——柴田 泰 217
一 はじめに 218
二 中国における浄土経論 219
1 中国人の査定した浄土経論 219
2 主要な浄土経論の訳出と注釈 224
3 浄土思想に言及する疑経 228
三 中国浄土教の諸形態 233
1 中国浄土教の系譜 233
2 中国浄土教の諸形態 235
(一) 始祖慧遠と智顗の般舟三昧行法 235
(二) 慧日、承遠、法照、そして少康 239
(三) 念仏結社 244
(四) その他の諸形態 245

四　おわりに　248

Ⅷ　善導の浄土教学――正木　晴彦　253

一　はじめに　254

二　人間の本性および現実世界の把え方をめぐって　255

1　「韋提希夫人」の受け取り方　255

2　「九品」の解釈をめぐって　258

3　「九品」の判定根拠となる人間観について　260

4　苦界・魔郷としての人間世界　263

三　理想世界のすがたと存在理由　264

1　理想世界の本質　264

2　報土としての浄土とその建立目的　266

3　指方立相の意図　271

四　浄土への橋のかけ方　272

1　二尊教から「念」無量寿仏経へ　272

2　念仏三昧の内容と称名念仏の意義　275

3　仏滅後の衆生のための散善の法門　278

五　善導の浄土教学をめぐって　279

2 1 善導教学のねらい 279
2 真のかけ橋となるために 281

I 浄土思想の成立

平川 彰

一　浄土と清浄世界

1　「浄土」の二つの意味

阿弥陀仏の「極楽」と「浄土」　「浄土思想」という場合には、「浄土」の観念が成立していることが前提となっている。しからばこの「浄土」という観念が、いつ、どのようにして成立したであろうか。一般には、「極楽世界」がすなわち「浄土」であると考えられているが、しかし『無量寿経』や『観無量寿経』『阿弥陀経』等には、「極楽」を浄土であると述べている文章はない。浄土三部経には、「浄土」という用語がきわめて少ないのであり、しかも漢訳の「浄土」の原語は確定し難いのである。

「浄土」という言葉は漢訳語であって、中国仏教になってから成立した言葉である。したがって「浄土教」は中国仏教になってから成立したということは、容易に理解できることである。しかし「浄土教」がインド仏教にも、すでに成立していたと主張するためには、漢訳の「浄土」の原語を確定して、その原語が「浄土三部経」に存在するかどうか、もし存在するとすれば、どのような形で存在するか等の問題を確定する必要があろう。「浄土」という用語が存在しないのに、「浄土教」[1]が成立していたとは主張できないと考えるのである。

厳密な意味での「浄土教」は、中国仏教の曇鸞や道綽の時代になってから成立したと見られる。この時代には、中

国仏教で「浄土」という教理用語が確立しており、しかも曇鸞や道綽等の努力により、阿弥陀仏の「極楽」が浄土であるという教理が成立していたからである。しかしこの時代には、極楽だけが浄土と見られていたのではなかった。「弥勒の浄土」も、「弥陀の浄土」に劣らず優勢であったのであり、「諸仏の浄土」という考えもおこなわれていた。しかし次第に「弥陀の浄土」の思想が優勢になり、教理的にも「弥陀の浄土」の教理が完備して、浄土といえば弥陀の浄土を指すと考えられるようになり、阿弥陀仏の「極楽」と「浄土」とが同一視されるようになった。これには善導の果した役割が大きいと思うのである。まだ南北朝の時代には、弥勒の浄土と弥陀の浄土とが競いあっていたのである。そして次の時代に、「浄土」と「極楽」とが同一視されるようになった時に、「浄土教」といえば阿弥陀仏の教理を意味すると言いうるようになったと思うのである。それ以前の「浄土教」の内容には、弥勒の浄土や阿閦仏の浄土などをも含めて考えねばならないのであると思う。

中国の浄土教の成立については、以上の如き経過が考えられるのであるが、しかし一般には、いわゆる「浄土三部経」に説かれている阿弥陀仏の教理を、「浄土教」と呼んでいる。これは、中国で「浄土教」の教理が確定したあとで、その所依の経典となっている浄土三部経の思想をも含めて、すなわちインドで浄土三部経が成立した段階で、「浄土教」が成立していたと見なす見方であると思う。本講座で「浄土思想」という場合も、このような広い立場で用いているのである。これが学界一般の用法であるからである。

しかし厳密にいえば、浄土三部経に説く阿弥陀仏の教理と、中国で成立した浄土教の教理とは、区別して考えるべきであると思う。その理由は、「浄土」という用語は中国仏教で成立した言葉であるために、最初は阿弥陀仏の「極楽」を示す用語ではなかった。そのために、中国で成立した「浄土教」には、阿弥陀仏の教理以外の要素がいくつか含まれており、他の方面で成立した「浄土の観念」と、阿弥陀仏の教理とが合流して、「浄土教」が成立したと考え

られるからである。故に「浄土」という意味に、阿弥陀仏の「極楽」を指す意味と、中国で成立した「浄土」の観念とを区別して考える必要がある。

2　浄土三部経と「浄土」の用語

翻訳語としての「浄土」と梵本　『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の浄土三部経には、漢訳の「浄土」に相当する原語は見出し得ない。この点については、「浄土」の名義を種々に研究された藤田宏達・田村芳朗両博士も言っておられることである。(2)

藤田博士は『無量寿経』巻上と『無量寿荘厳経』巻下に、それぞれ一回、「浄土」の訳語があることを注意せられ、さらに玄奘の訳した『称讃浄土仏摂受経』に、多数の訳語例のあることを示しておられる。しかしそれらに対応する「梵本」には、漢訳の「浄土」の原語は見出されない。このうち『無量寿荘厳経』は宋代の法賢の訳であり、『称讃浄土仏摂受経』は玄奘の訳である。しかし「浄土」の訳語は、中国仏教では古い成立であり、玄奘以前から定着しており、浄土教の教理も彼以前に成立していた。極楽を「浄土」と呼ぶ教理も定着していた。そのためにこれに影響せられて、玄奘は経名にも『称讃浄土仏摂受経』と「浄土」の語を入れ、本文中にも「彼仏浄土」とか「極楽世界浄仏土」「西方無量寿仏清浄仏土」等と、「浄土」「浄仏土」の訳語をしばしば用いている。(3)しかし羅什の訳した『阿弥陀経』には「浄土」の訳語はまったく現れず、『阿弥陀経』の梵本やチベット訳にも、玄奘の漢訳の「浄土」に相当する語は見出されない。故に漢訳『称讃浄土仏摂受経』の「浄土」の語は、訳者玄奘の添加したものであると見られている。

つぎに『大乗無量寿荘厳経』は宋代の翻訳であるから、さらに時代が下る。この経は『無量寿経』の異訳であるが、

その巻下に「是の人、命終の刹那の間に、仏の浄土において宝蓮華に坐し、身相具足す」[4]と述べ、「浄土」の訳語を出している。これは、行者が極楽に往生する様子を述べた部分であるが、しかし『無量寿経』の梵本やチベット訳、ならびに漢訳の異本等の相当箇所には、「浄土」に相当する語は見出されない。故にこの場合も、極楽を浄土と呼ぶことが定着していたために、それに影響せられて、翻訳者がここに「浄土」の語を挿入したものと考えられる。

ともかく上記の二例は、中国仏教に「浄土教」が確立してからの翻訳であるために、中国浄土教の成立に影響を与えたものではない。同様に、インドの原典に、漢訳の「浄土」の相当語は存在しなかったと思われるから、インド仏教における「浄土思想」の形成にも無関係のものである。

しかし漢訳の『無量寿経』の用例は、中国浄土教の形成に影響を与えなかったとは言えない。漢訳『無量寿経』は、康僧鎧（曹魏嘉平年二四九―二五四の末に洛陽に来たと伝える）の翻訳となすが、しかしこれは疑わしく、劉宋の永初年（四二〇―四二二）に仏陀跋陀羅が宝雲と共訳したと見るのが妥当な説と見られている。[5]四二二年という年代は、羅什が中国に来て『般若経』や『法華経』『維摩経』等を翻訳した後である。実は羅什がこれらの経典の翻訳において「浄土」の訳語を用いており、これが中国仏教に大きな影響を与えているのである。『無量寿経』はその後に翻訳せられた。

「浄仏国土」の思想　この『無量寿経』に「諸仏如来浄土之行」[6]という文章がある。ここに「浄土」の訳語がある。これは法蔵比丘が世自在王仏に、「願わくは世尊、広く為に諸仏如来の浄土の行を敷演したまえ」と懇願しているところである。これは「諸仏如来の浄土の行」であるから、この「浄土」が、阿弥陀仏の極楽を指すのでないことは明らかである。これは諸仏が、浄仏国土を建立するときの「行」を指しているのである。故にこの「浄土の行」は「土を浄める行」の意味である。これにたいして極楽を浄土という場合には、「浄らかな仏土」の意味であるから、同じ

「浄土」でも、両者の意味は区別する必要がある。ここでは法蔵菩薩が菩提心をおこして、諸仏の浄土建立にならって、自らも浄仏国土の行をなそうと決意し、世自在王仏にむかって、「諸仏がどのような浄仏国土の行をなしたか、それを教えていただきたい」と願っているのである。

この漢訳『無量寿経』にある「諸仏如来浄土之行」について、現存の「梵本」や「チベット訳」ならびに漢訳異本等には、ここの「浄土」にあたる適切な原語は見当らない。そのためにこの「浄土」の語は、漢訳『無量寿経』の翻訳者が挿入した言葉であると見られている。以上の例以外には、「浄土三部経」に「浄土」の語は見当らない。すでに「浄土」という用語が存在しなければ、この語にもとづく「浄土教」の教理が成立するはずはないわけである。その意味では中国で成立した「浄土教」と、インド仏教の「浄土三部経」に現われる「阿弥陀仏の極楽の教理」とは、一応区別して考える必要がある。

ただし漢訳『無量寿経』にある「諸仏如来浄土の行」という思想は重要である。「土を浄める」という意味の「浄土」は、「浄仏国土」の思想であり、これは『般若経』で強調されている思想である。[7] とくに『大品般若経』の系統で説かれた思想である。菩薩が菩提心をおこし、成仏のために六波羅蜜の修行をなし、仏国土を浄めることは、「大品系」の『放光般若経』や『光讃般若経』『大品般若経』に説かれており、『般若経』としては重要な思想である。いま『無量寿経』においても、法蔵菩薩が衆生救済のために菩提心をおこし、仏国土を建立せんとして、世自在王仏の導きにより、諸仏の厳浄国土の相を摂取して、無上殊勝の願をおこしたのである。そして五劫のあいだ「荘厳仏国清浄の行を思惟し、摂取した」と説き、さらに「二百一十億の諸仏妙土の清浄の行を摂取した」等と説き、ここに「清浄の行」(buddhakṣetra-pariśuddhi 仏国土の清浄)を説いている。[8] この「清浄の行」は、さきの「諸仏如来浄土の行」と内容的には同じものであり、「極楽」を意味づける重要な意味を持っている。これは法蔵菩薩が、極楽を建立する

に際して、諸仏の浄仏国土の清浄の行を模範としたことを示すものであり、ここに『無量寿経』と『般若経』とのつながりが見られるからである。

『無量寿経』では、極楽建立の願いをおこした法蔵菩薩は、これを具体的に示すために「四十八の願」をおこしている。さらに四十八願を述べたあとで、この願を成就するために、兆載永劫の修行をなしたことを言っている。その際、兆載永劫にわたってなした修行は、何であったかというに、それは「六波羅蜜」の行であったとなし、これを具体的に示している。[9] この法蔵菩薩が「仏国土の清浄の行」を求め、それを成就するために六波羅蜜の行をなしたことは、『無量寿経』の梵本にも説かれている。しかし『大阿弥陀経』や『無量清浄平等覚経』等では、「清浄の行」という表現はそれ程明瞭でないが、しかし法蔵菩薩が六波羅蜜の行を修したことは述べている。[10] したがって『般若経』の説く「浄仏国土の行」の思想が、『無量寿経』に早くから採り入れられたと見てよい。

おそらく阿弥陀仏の「極楽」という思想の成立はかなり古いであろう。とくに小本の『阿弥陀経』には、もっぱら「極楽」が説かれており、それを実現するための「清浄の行」はまったく説かれていない。ただし『観無量寿経』には、「清浄業処観」が説かれ、清浄な観想にもとづいて極楽が観想されている。

「極楽」ということだけでは、これが「清浄」であるとは、必ずしも主張できない。しかし法蔵菩薩の場合には、極楽建立の「願心」が清浄であったから、その結果成就された「極楽」も清浄であり、「浄土」であるというのが、曇鸞が「極楽は浄土である」と主張する場合の、有力な根拠になっている。すなわち、「……四十八願等の清浄願心の荘厳したもう所なるに由る。因浄なるが故に、果浄なり」と『浄土論註』に説いている。[11] 善導においても、弥陀の浄土を「報土」であると主張する大きな根拠は「願心荘厳」ということであった。その立場は、曇鸞と同じである。

このように「極楽」ということだけでは、これが「仏教的である」とは言い難いのであるが、その極楽を建立せん

とする「法蔵の願心」が清浄であったこと、しかもその願心は、『般若経』の浄仏国土の行をモデルにしている点で、法蔵菩薩の極楽建立の行が、仏教的に清浄となるのである。この願行が清浄であることは、漢訳『無量寿経』や梵文『無量寿経』等に明瞭に示されている。そして漢訳『無量寿経』の「諸仏如来浄土の行」の訳文は、この点を巧みに表現した訳文であり、曇鸞や善導をして、極楽を浄土と理解させるのに役立ったであろうと考えるのである。

3　阿弥陀仏は『般若経』と疎遠

阿弥陀仏の教理の大乗的変身　おそらく阿弥陀仏の教理は、最初は『般若経』の「浄仏国土」の思想と結合していなかったのであろう。「極楽」(sukhāvatī)という名称は、『般若経』とつながりがないように思われる。しかし阿弥陀仏の教理が大乗仏教にとり入れられ、大乗の教理として発展するあいだに、『般若経』の浄仏国土の思想をとり入れ、この理念によって、極楽の清浄性を基礎づけるに至ったと考えられるのである。

『般若経』には阿弥陀仏に言及していないし、『大智度論』には、阿弥陀仏の教理にたいして批判的な記述が見られるから、本来は阿弥陀仏の教理と『般若経』とは関係がなく、阿弥陀仏の教理は『般若経』とは別の方面において起こった思想であると思われる。(12)

『小品般若経』や『大品般若経』には、阿閦仏の教理が説かれている。故に阿閦仏の教理と『般若経』とは関係が深い。しかし阿弥陀仏は『小品般若経』『大品般若経』『金剛般若経』等をはじめ、多くの『般若経』に言及されることがない。わずかに『大般若経』に、諸仏の仏名を列挙する中に現れるにすぎない。初期の『般若経』と阿弥陀仏とは関係がないのである。阿弥陀仏は「般舟三昧」と関係が深いが、しかし『大品般若経』の「百八三昧」には「般舟

三昧」は含まれていない。このことも、阿弥陀仏と『般若経』との関係が疎遠であることを示す如くである。

さらに『大智度論』には、『般若経』の註釈に関連して、阿弥陀仏を低く評価する説明がある。すなわち、『大品般若経』巻一に、宝積如来から釈迦仏に供養された金色蓮華を、釈迦仏が六方に散じて、諸の仏国を宝で充満されたことを述べている。そしてその美しさは「花積世界の如くであった」と述べている。『大智度論』巻一〇にこの点を説明してつぎの如く言っている。[13] すなわち、清浄な仏国としては阿弥陀仏の安楽世界が有名であるのに、その安楽世界を挙げないで、花積世界を喩に出しているのは何故であるかと問いを出して、これに答え、阿弥陀仏の安楽世界の清浄性は花積世界に及ばないと言う。その理由は、法積（法蔵）比丘は、世自在王仏に将いられて、諸仏の清浄世界を観じたが、その功徳力が薄いために、上妙世界を見ることができなかった。そのためにそれによって建立せられた安楽世界の美しさは、花積世界の美しさに及ばないのであると説明している。すなわち阿弥陀仏の極楽の功徳は、花積世界より「劣る」と見ているのである。これはとりもなおさず、阿弥陀仏の教理を低く見ていることを示す。

つぎに同じく『大品般若経』巻六に、菩薩が仏国を観ずる仕方を示しているが、『大智度論』巻五〇にこれを説明して、三種の菩薩を示している。[14] 第一の菩薩は、自ら神通力があり、その神通力によって十方に飛到して、諸の清浄世界を観じ、相をとりて、自己の仏国を荘厳せんとするものである。第二の菩薩は、仏に将いられて十方に至り、清浄世界を示され、その浄国の相をとり、自らの願行をなすものである。法積（法蔵）比丘が世自在王仏に将いられて、十方の仏国を見たのは、この場合である。第三の菩薩は、本国に住して、天眼を用いて、十方清浄世界を見て、はじめは浄相をとるも、のちには不著心を生じて、浄相を捨てる場合であるという。第三の菩薩は、空観に深く達した菩薩の場合であろう。この三種の菩薩を比較すると、第二の法積比丘の場合は、自己に神通力がないために、世自在王仏に将いられて、十方諸仏の仏国を見るのであるから、三種の菩薩の中で最も劣るとしなければならないであろう。

これらによってみるに、『大智度論』では、法蔵菩薩の功徳力を高く評価していないのであり、したがってその結果成就された極楽世界（安楽世界）の清浄性も劣ると見ているのである。これらは、阿弥陀仏の教理にたいして好意ある見方とは言えない。『般若経』に、阿弥陀仏について言及していないのと併せ考えてみて、阿弥陀仏の教理は『般若経』とは関係のない、むしろ疎遠な方面で興起したと考えられるのである。そして阿弥陀仏の教理が大乗仏教に入ってきたとき、大乗仏教にふさわしい教理となるために、『般若経』の浄仏国土の教理や、六波羅蜜の教理を採り入れて、自ら大乗的に変身したのであると見ることはできないであろうか。

少なくとも、「極楽」（楽の充満した世界）、あるいは「無量の寿命の仏」「無量の光明の仏」ということだけでは、とくにそこに仏教的な性格があるとは認め難いであろう。しかも阿弥陀仏の教理は、法蔵菩薩の前生譚と結合する以前から、すでに成立していたのである。なお『大智度論』には、以上の如き阿弥陀仏を低く評価する説明だけがあるのではない。なお多くの阿弥陀仏の教理が引用されており、好意的な取り扱いも多く見られることを附記したい。

4 「浄土」の訳語の成立

羅什にはじまる「浄土」の語　インド成立の論書に、天親の『浄土論』があるが、しかしこの論は大蔵経では『無量寿経優波提舎願生偈』となっている。この論名は『開元録』巻六に出るが、「経録」では『法経録』『仁寿録』『静泰録』、その他では『無量寿経論』として出し、『歴代三宝紀』巻九には『無量寿優波提舎経論』として出している。『無量寿経論』というも、『無量寿経優波提舎』というも、意味は同じである。これは、天親が『無量寿経』に註釈した論である。このようにこの論は古くから『無量寿経論』あるいは『無量寿経優波提舎』と呼ばれていたのである。

これを『浄土論』あるいは『往生論』と呼ぶのは、後世おこった略名である。[15] 故にこの論を『浄土論』と呼ぶことは中国仏教における「浄土」の訳語の成立には関係がない。

『無量寿経論』は、五〇八年に中国に来た菩提流支の翻訳であるが、しかし「浄土」という訳語は、菩提流支よりも百年以上も前に長安に来た鳩摩羅什の翻訳経論の中に多く見出されるものであり、おそらく羅什によって、翻訳語としての「浄土」の訳語が確立したものと思う。しかし羅什の場合には、「浄土」とは「諸仏の浄土」を指しているのであり、阿弥陀仏の極楽を意味しているのではなかったのである。

中国仏教の訳経家として、羅什以前の著名な人としては、安世高・支婁迦讖・支謙・竺法護等があるが、彼等の訳した経論には「浄土」の訳語は見当らない。この「浄土」の訳語を有名なものにしたのは、羅什であったと見てよい。羅什の訳経の中で、「浄土」の訳語のある有名な経典は、第一に『維摩詰所説経』である。この経の「仏国品」には、長者子宝積が、「唯願わくは、諸菩薩の浄土の行を説かんことを」と願ったのにたいし、仏陀が、

直心は是れ菩薩の浄土なり。深心は是れ菩薩の浄土なり。……菩提心は是れ菩薩の浄土なり。

等と、菩薩の浄土を十七種示し、最後に、

若し菩薩、浄土を得んと欲せば、当さに其の心を浄むべし。其の心浄きに随いて、則ち仏土浄し。

と述べている。[16] これは有名な言葉であり、仏教界に「浄土」の語を一躍有名にしたものと考えられる。その後の中国仏教に、とくに浄土教家に与えた影響は大きい。曇鸞も『論註』[17]にこの語を引用している。

なお『維摩経』には、羅什訳のほかに、支謙訳と玄奘訳とがある。玄奘訳は羅什の後であるから、ここには触れないが、支謙訳『維摩詰経』にも、上記羅什訳の相当文がある。ただしその訳文は、「仏国清浄」とか「仏国において得道す」等と訳されており、「浄土」の訳語は見られない。そして最後の文章も「菩薩、意浄きを以っての故に、仏

国浄なるを得」[18]と訳している。

つぎに羅什訳の「浄土」の訳語で有名なものは、『法華経』「寿量品」の「霊山浄土」の訳文である。「寿量品」には、伽耶近成の釈迦仏にたいして、久遠実成の本仏の存在を示し、その寿命は無量阿僧祇劫、常住不滅であると説き、偈文において霊鷲山の所居について述べている。その中に、

常に霊鷲山、及び余の住処に在り。衆生は、劫尽きて、大火に焼かれると見る時にも、我が此の土は安穏にして、天人常に充満せり。……我が浄土は毀られざるに、而も衆生は焼尽すると見る。[19]

と述べ、ここに「我が浄土は毀られず」の語がある。この三災にもやぶられない浄土に、久遠実成の釈迦仏が住するというのである。これがのちに釈迦の「霊山浄土」と呼ばれるものであり、『法華経』が重要視されるにつれて、重要な浄土の観念となったのである。この教理が、後世の中国・日本の仏教に与えた影響は大きい。ただし『梵文法華経』には、この「浄土」に相当する語は“kṣetra”（国土）とのみあり、「浄」に当る言葉がない。なお竺法護にも『法華経』の翻訳があるが、その相当箇所では、「吾が此の仏土」と訳されている。この場合も、「浄土」の訳語は、羅什訳に独自のものである。

なお羅什訳『法華経』には「五百弟子受記品」にも「浄土」の訳語がある。そこには、富楼那が仏陀より当来作仏の受記を得て、浄仏国土の修行をなし、その結果、「富楼那比丘は、功徳悉く成満して、当さに斯の浄土を得べし」[20]と述べている。ここにも、富楼那が菩薩行を修して、浄土を成就することが述べられている。この場合の梵本には、“kṣetravara”（勝れた国土）とあって、「清浄」の意味はない。このように「浄土」の訳語は、かなり羅什の創作の意味がつよいのである。竺法護訳の『正法華経』の相当箇所では「仏国土」となっており、「浄土」の訳語はない。

菩薩行としての「浄土」　ともかく『法華経』の「霊山浄土」の思想と、『維摩経』の「菩薩、浄土を得んと欲せば、当さにその心を浄むべし」の教説とは、中国仏教の「浄土」の教理の形成に大きな影響を与えた。しかもここで示されている「浄土」は、釈迦の浄土であり、さらに菩薩の浄土である。したがって初期に成立した「浄土教」が、諸仏の浄土を基礎とした浄土教であったことは、当然であるというべきである。

つぎに羅什の訳した『十住毘婆沙論』にも「浄土」の訳語がある。すなわちその巻三「釈願品」に、衆生功徳と行業功徳との二功徳を「浄土」と名づけると説き、ついで「略して浄土の相を説く」といって、「浄土の十相」を挙げている。[21] さらに『十住毘婆沙論』巻八にも「以正願浄土」[22]の訳語がある。これらを詳しく説明することは略すが、いずれも菩薩が菩提心を発し、仏国土を浄める行を「浄土」と呼んでいるのである。『十住毘婆沙論』の「易行品」には、阿弥陀仏の教理が説かれていることは有名であるが、しかし羅什はそこで「浄土」の訳語を用いていない。

以上の如く「浄土」の訳語は羅什からはじまったのであり、その後の仏教で、重要な教理用語となった。しかし羅什の浄土は「諸仏の浄土」であり、阿弥陀仏の極楽を浄土と呼ぶ考えはまったくなかったのである。すでに述べたように、小本の『阿弥陀経』は羅什の訳であるが、その中には「浄土」の訳語は一回も出てこない。もし羅什が、極楽を浄土と表現しようと思えば、『阿弥陀経』の中に「浄土」の訳語を挿入することは、羅什の才能をもってすれば、いとも容易なことであったであろう。しかしそれをしていない点に、羅什に極楽を浄土と表現する意図がなかったことが明らかであると言わねばならない。そのことは、玄奘の『称讃浄土仏摂受経』の訳文と対照してみれば、さらに明らかである。玄奘は極楽を浄土であると理解し、訳文に積極的にそれを示しているのである。

二　中国における浄土教の成立

1　浄土教成立の経過

阿弥陀の浄土への一本化　中国仏教で重要な教理用語となった「浄土」という言葉は、羅什が経典の翻訳語として作った言葉であることは、すでに示した。それがつぎの「南北朝」の時代に重要視され、「浄土」の用語にもとづく種々の教理が現れた。それが次第に整理されて、つぎの隋唐時代に、阿弥陀仏の教理にもとづく「浄土教」が成立したと考えられる。塚本善隆博士は『唐中期の浄土教』の中で、この間の事情をつぎの如く示しておられる。

既述のように中国仏教徒の多くは、三世因果応報・輪廻転生を信じ、死後の浄土天堂の生を願求する浄土教徒であった。ただその初期の浄土教は、弥勒もしくは阿弥陀等の一仏浄土の熱心な信仰者もあったが、概して言えば浄土についての性質、その方位についてすら明確な観念を持たず、死後はこの世界に対して存在し、仏菩薩の在すかの浄土に生まれくらそうと願求する、単純莫然たるものであった。即ち何仏の浄土でなければならないという、個生的・特殊化された浄土教ではなかった。しかしながら仏教徒は、訳出経典の説明に指導されるので、弥陀・弥勒の浄土往生に関するそれぞれの専門的経典の訳出が重なり、その特異な教説が知られると共に、両仏浄土の信仰は次第に他仏の浄土信仰を圧倒し、更に両浄土教間にも対立を見るに至った。

南北朝時代には大体において、この二仏の浄土教が相い並んで行なわれながら、なお未だ両者の対立意識が甚だしくなく、緒論に示した造像銘のように、弥勒像を造って西方阿弥陀浄土を願い、また造像によって阿弥陀・弥勒の加護・指導をあわせ願うような状態であった。しかしこの時代の末期は、仏典研究がようやく細密になってきたのと共に、両浄土教も次第に対立的となり、隋より唐初にわたって互いに論難を盛んに交換するに至った。そうして論争が大体において阿弥陀浄土側の勝利に帰し、やがて阿弥陀浄土教の著るしい勃興流布となり、ひとりこの派が浄土教の名称を独占するに至った。(23)

と。このように、南北朝時代には、弥勒の浄土と弥陀の浄土との区別がはっきり自覚されていなかったのである。この引文にある「弥勒像を造って西方阿弥陀浄土を願った」とは、北魏の太和二三年（四九九）に僧欣という比丘が、父母や眷族師僧のために、弥勒の石像一区を造り、西方無量寿仏国に生ぜんことを願った(24)ことを指すのであり、ここに弥勒信仰と弥陀信仰とが混在している。一般の仏教者には、弥陀浄土と弥勒浄土との教理的区別は自覚されていなかったのである。かかる石刻例は一々枚挙に堪えない数に上るという。

北魏には曇鸞（四七六―五四二）があって『浄土論註』をつくって、弥陀浄土の教理を主張し、その後を道綽（五六二―六四五）が受けて『安楽集』を著わして、弥陀浄土の教理を重ねて闡明したのであるが、しかしそれで仏教界の浄土信仰が、弥陀浄土に一本化したわけではなかった。弥勒浄土の信仰も盛んであったのである。しかし隋から唐にかけて、吉蔵の『観無量寿経義疏』、道綽の『安楽集』、迦才の『浄土論』、元暁の『遊心安楽道』、璟興の『無量寿経連義述文賛』、懐感の『釈浄土群疑論』等が現われて、弥陀・弥勒両浄土の比較優劣論をなし、弥陀浄土を称揚し、その勃興流布をうながすのに力があったと言われる。(25)しかしそのあとにも、弥陀・弥勒・観音・薬師等の浄土信仰は混糅状態にあったという。

このように中国仏教において、「浄土教」を阿弥陀仏の教理にとり切ることは、隋唐時代になってから実現したことである。しかし阿弥陀仏の「極楽」を「弥陀の浄土」と呼ぶことは、それ以前にすでに成立していたわけである。すなわち、羅什において、弥陀の極楽とは関係なしに作られた「浄土」という用語を、弥陀の極楽（安楽）と結合して、「極楽浄土」あるいは「安楽浄土」の用語を作り、さらに一歩進んで「極楽」すなわち「浄土」であると、両者を即一に捉える理解を醸成したのは、南北朝以来の浄土教家であったと考えるのである。その際、極楽と浄土とを結合する思想的紐帯になったものは、「極楽は清浄世界である」という認識であったと思う。

すでに見たごとく、小本の『阿弥陀経』には、「極楽」を説明して、「その国の衆生には衆苦あることなく、諸の楽のみを受ける、それ故に極楽と名づける」[26]と説明するのみである。そしてそれにもとづいて極楽の結構について種々に述べているが、しかし極楽が清浄世界であることについては何も述べていない。

しかし大本の『無量寿経』には、極楽を建立した法蔵菩薩の「願と行」とが清浄であったことを説いている。この点はすでに言及した如くである。しかしながら大本の『無量寿経』にも、かくして建立せられた極楽が「清浄世界」であることは、あまり説かれていなかった。阿弥陀仏の光明と寿命が無量であり、極楽は七宝によって作られ、快楽無量であることは詳しく述べられている。しかしその説明はきわめて「感覚的」である。おそらくこの感覚的であることが、「極楽」の最初のすがたであったと思うのである。しかしこれが「浄土」と受けとめられるようになると、それは精神的な清浄な世界という意味に転化していると思うのである。

もっとも『無量清浄平等覚経』は、二十四願経であり、漢訳『無量寿経』よりも成立は古いのであるが、この経には「阿弥陀仏」という訳語とともに「無量清浄仏」という訳語があり、さらに「無量清浄仏国」の訳語もある。この訳語には、極楽の清浄性が顕著に示されている。しかしこの経の原典に「清浄」を示す言葉があったのか、あるいは

これは翻訳者の理解を示すにとどまるのか、判断が不可能なために、この点についての解釈は保留せざるを得ない。

2 『無量寿経論』に示される清浄性

願行の清浄から極楽の清浄へ 上述の如く、漢訳『無量寿経』には、法蔵菩薩の「願行」が清浄であったことを説くのであるが、しかし「極楽」そのものの清浄性については、明言がないのである。この点をはっきりと示すものは、天親の『無量寿経論』である。『無量寿経論』を『浄土論』と呼ぶのは、道綽の『安楽集』に「又天親の浄土論に依るに」とあるのが最初かと思われる。この小論においても便宜上、『無量寿経論』を『浄土論』と呼ぶことにしたい。

『浄土論』には「極楽」を「安楽国」と呼んでいる。この論の劈頭に、

世尊我一心、帰命尽十方、無礙光如来、願生安楽国[27]

とあるのは有名であり、『浄土論』にはこのほかに「安楽世界」「安楽国土」等の訳語が見られる。「安楽国」の原語は、「極楽」の原語と同じであったと見てよいであろう。ただし一回「浄土」の訳語も見られる。すなわち、

浄土の果報は二種の譏嫌の過を離る。[28]

という文があり、ここに「浄土」の訳語が見られる。『浄土論』は菩提流支の翻訳であるが、彼が中国に来たのは羅什入関より百年以上あとである。したがって羅什の残した「浄土」の訳語が、彼の翻訳に影響を与えたものと見られる。ただし『浄土論』におけるこの語の原語は不明である。

『浄土論』の主題は、五念門を修して安楽国に往生することであるが、五念門とは礼拝・讃嘆・作願・観察・廻向の五門である。その中心は第四の観察門であり、これは安楽国を十七種の器世間清浄と、十二種の衆生世間清浄とに

よって観ずることである。[29] 両者を合して、二十九種の荘厳功徳を観察するのである。十七種の器世間清浄とは、安楽国の国土の功徳の清浄性をいうのである。つぎの十二種の衆生世間清浄とは、安楽国の衆生すなわち阿弥陀仏と菩薩達の功徳の清浄性をいうのである。このように「二十九種荘厳」は、安楽国の国土と仏・菩薩がすべて清浄であることを示さんとするものであり、極楽が「清浄世界」であることをいうのである。『無量寿経』が法蔵菩薩の願行という「因」の清浄を説くのにとどまっていたのにたいし、『浄土論』では、一歩進めて極楽という「果」が清浄であることを明かしているのである。ここに『無量寿経』より一歩進んだ立場が見られる。

二十九種荘厳のうちの二、三を示すと、十七種の器世間清浄の第一は「清浄功徳成就」である。これは安楽世界の相が、欲界・色界・無色界の三界の相をこえて勝れており、清浄であることをいうのである。十二種の衆生世間清浄は、八種の仏功徳荘厳成就と、四種の菩薩功徳荘厳成就とに分けられる。八種の仏功徳荘厳成就の第五は「衆荘厳」であるが、これは安楽国の天人不動衆が、（阿弥陀仏の）清浄の智海から生ずることであるという。つぎの菩薩功徳荘厳成就の第一は、安楽国は清浄にして、常に無垢輪を転ずることであるという。これは、安楽国の無量の大菩薩衆が、本処を動せずして、十方に至って種々に応身・化身を現じて法輪を転じ、煩悩の泥中にある衆生を開導して、正覚の花を開かしめることであるという。

これらの説明を見ても、安楽国が器世間も衆生世間も、ともに清浄であることを言わんとしていることがわかる。換言すれば、極楽が浄土であることを論証せんとしていることが明らかである。『浄土論』の意図はここにあると見てよい。

この『浄土論』の二十九種荘厳を、山口益博士が、唯識の四智に配当して解釈されたことがある。すなわち十七種の国土功徳荘厳成就を「大円鏡智」に配し、八種の仏功徳荘厳成就を「平等性智」に配し、四種の菩薩功徳荘厳成就

を「妙観察智」と「成所作智」とに配して説明している。[30] この配当は妥当であると思う。国土功徳荘厳は「器世間清浄」と言いかえられているように、極楽の器世間の功徳荘厳の成就をいうのであるから、アーラヤ識が転依した大円鏡智と見るのにふさわしい。つぎの八種の仏功徳荘厳成就は、阿弥陀仏の自利利他円満の功徳荘厳の成就であり、平等の法身に得ることであるといっているから、これを平等性智と表現することは理由がある。つぎに四種の菩薩功徳荘厳成就は、応化身が十方世界に遊化して、自在に衆生を教化することであるから、妙観察智と成所作智とに配当することは妥当である。

このように極楽は、器世間と、仏と諸菩薩との衆生世間とから成立しているが、それらが仏陀の四智に配当されるということは、極楽が純粋清浄であることを示すに外ならない。ここには、極楽を感覚的な快楽の世界と見る考えは除かれているのである。極楽を浄土と見るためには、このような純化の手つづきが必要である。

なお『浄土論』には、この国土と仏と菩薩との三種の功徳成就は、法蔵菩薩の願心の荘厳[31]したものであるといっている。その理由は「一法句」すなわち真如の等流であるからであると述べている。これは法蔵菩薩の願心の浄化の力によって成就したものであるから、「清浄句」ともいう。この清浄に二種があり、さきに挙げた十七種の器世間清浄と、十二種の衆生世間清浄とであるという。すなわち『無量寿経』では、法蔵菩薩の願心の清浄だけを挙げていたのが、天親の浄土論に至って、因の清浄から果の清浄を導き出し、極楽の清浄性を基礎づけたのである。法蔵菩薩の願心清浄ということが、曇鸞や善導においても、極楽の清浄性を根拠づける理由になっている。すなわち極楽は、それ自体としては清浄性を主張することはできないのであり、法蔵菩薩の願心にもとづいて、その清浄性が証明されるのである。ここに原初の段階での極楽の教理の限界があると思われる。

3 『浄土論註』の安楽浄土の意味

「**因浄なるが故に果も浄なり**」天親の『浄土論』を受けた曇鸞の『浄土論註』では、極楽が清浄であることは最初から前提されている。『浄土論』が二十九種荘厳によって、極楽の清浄性を論証しているのであるから、それを受けた『浄土論註』が、極楽の清浄性を前提するのは当然であろう。

羅什が長安に入ったのは四〇一年であるが、曇鸞（四七六―五四二）が菩提流支に会って、観経を授けられたのは、それより百年以上あとである。菩提流支は五〇八年に中国に来ているからである。この時代には、弥勒の浄土教と弥陀の浄土教とが並び行なわれていた時代である。塚本善隆博士が示された比丘僧欣の造像銘は「太和二三年」（四九九）のものである。[32] この時代には、『観弥勒菩薩上生兜率天経』や『弥勒下生経』『弥勒下生成仏経』等も訳出されており、弥勒浄土の信仰も盛んであったのである。しかし南北朝時代の仏教文献の残るものは少ないために、南北朝時代の浄土信仰がどのように推移したかは明らかでない。

しかし当時、羅什の訳した「浄土」という用語は、教理用語として重要視され、阿弥陀仏国を指すにも、浄土が用いられていたようである。曇鸞の『浄土論註』にも、そのような用例が見られる。すなわち『論註』には、論の劈頭に、『十住毘婆沙論』の「易行品」の文を引用して、菩薩が不退に至るには難行道と易行道とがあるとして、はじめに難行道を説明し、つぎに、

> 易行とは、謂く但だ信仏の因縁を以って、浄土に生ぜんと願ず。仏の願力に乗じて、便わち彼の清浄の土に往生を得るなり。仏力住持して大乗正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毘跋致なり。譬えば水路に船に乗ずれば則ち

楽しきが如し。[33]

と述べている。ここに「浄土に生ぜんと願ず」とあるが、この「浄土」は阿弥陀仏の極楽を指すものと理解してよかろう。『極楽』の代りに「浄土」が用いられている。『十住毘婆沙論』の相当箇所には「浄土」という語はないから、[34]これは曇鸞の理解を示すものである。

そして『浄土論註』では、『浄土論』で「安楽国」とか「安楽世界」と表現されていたものを、「安楽浄土」と表現し、安楽国がすなわち浄土であることを徹底せんとしている。すなわち『論註』には、「無量寿とは、是れ安楽浄土の如来の別号なり」といい、「生とは、天親菩薩、彼の安楽浄土に生ぜんと願ずるなり」と述べ、あるいは、「是の性の中において、四十八の大願を発して、此の土を修起せり、即ち安楽浄土と曰う」等と述べている。さらに又、「三には無縁、是れ大悲なり。大悲は即ち出世の善なり。安楽浄土は此の大悲より生ぜるが故に。故に此の大悲を謂って浄土の根となせるが故に出世善根生と曰うなり」[35]ともいう。

これらは註釈される『浄土論』では「安楽国」とあるのを、曇鸞が「安楽浄土」と言いかえているのである。『論註』の全体がこのような手法でつらぬかれている。ここに、曇鸞が極楽を極楽としてではなくして、浄土として示そうとする意図が読みとれるのである。

しかして曇鸞が極楽を浄土であると主張する根拠は、法蔵菩薩の願心が清浄であるという点に求められていたことは、すでに指摘した。すなわち『浄土論』に「荘厳仏土功徳成就と、荘厳仏功徳成就・荘厳菩薩功徳成就の此の三種の成就は、願心もて荘厳せり、応さに知るべし」とあるのを『論註』で註釈して、

応に知るべしとは、此の三種の荘厳成就は、本(もと)四十八願等の清浄願心の荘厳したもう所なるに由る。因浄なるが故に果浄なり。

と述べている。[35] この「三種の成就」とは、極楽の国土と阿弥陀仏と諸菩薩との三者が完全な状態にあることをいうのであり、『浄土論』では「二十九種荘厳功徳成就」で示されていたものである。そして『浄土論』でも、それらは法蔵菩薩の願心によって荘厳せられたものであると説いていたものである。『論註』はこれをさらに明確にして、「四十八願等の清浄願心」といって、願心が清浄であることを示し、「因浄なるが故に、果も浄なり」と根拠づけているのである。『論註』には、別のところに「安楽浄土は是れ無生忍の菩薩の浄業の所起なり」[37]とも述べている。「無生忍の菩薩」とは、法蔵菩薩は世自在王仏の所において無生忍を悟ったと[38]曇鸞は見ているのである。

「浄土の法門」『浄土論註』は、信仏の因縁をもって浄土に往生することを述べることが目的であるから、単に極楽が浄土であることだけを述べているのではない。しかし浄土教の教理を組織するためには、極楽が浄土であることを証明することは重要である。曇鸞は『論註』で天親の「礼拝・讃嘆・作願・観察・廻向」の五念門を説明したあとで、

> 此の五種の業和合すれば、則ち是れ、往生浄土の法門に随順して、自在の業成就せるなり。[39]

と述べているが、ここに「往生浄土の法門」と言っている。「浄土の法門」とは、浄土往生の教理を意味するのであり、『論註』を著わすことによって、「浄土教」が成立していることを示さんとしているのであろう。ここにも「浄土」といえば、阿弥陀仏の仏国を指しているのである。しかしこれは勿論、曇鸞の主体的理解にとどまるのである。当時の仏教界にまでも、かかる理解が行きわたっていたわけではない。さきの塚本善隆博士の紹介された比丘僧欣の四九九年碑文にも、

> 弥勒の石像一区を造りて、西方無量寿仏国に生ぜんと願ず。[40]

とあり、ここには「無量寿仏国」とある。しかし教理としては、当時曇鸞によって「西方浄土の法門」が成立していたと見てよかろう。そしてこれは道綽の『安楽集』に受けつがれたのである。すなわち『安楽集』には、

無量清浄覚経に云う。善男子・善女人、浄土の法門を説くを聞いて、心に悲喜を生じ、身毛為に竪ち、抜け出ずるが如き者は、当に知るべし、此の人は過去宿命に已に仏道因縁を作るなり。若し復人有りて、浄土の法門を説くを聞いて、都て信を生ぜざる者は、当に知るべし、此の人始めて三悪道より来り、殃咎未だ尽ず。此の為に信に向う無きのみ。(41)

と述べ、「浄土の法門」と言っている。ここには『無量清浄覚経』(42)を引用しているが、この経に「浄土の法門」の語があるのではない。『安楽集』のこの「浄土の法門」は、阿弥陀仏の教理を指していることは明らかである。このほかにも『安楽集』には「浄土」の語は多いが、それらはすべて、阿弥陀仏の「極楽」を指しているのである。例えば、「大経に云う、凡そ浄土に往生せんと欲するものは、要らず須らく菩提心を発し、源となすべし」と述べ、また「今既に浄土に生ぜんと願ず。故に先に須らく菩提心を発すべし」(43)と述べている。これらの「浄土」は極楽を指している。あるいはまた「弥陀の浄国は乃ち是れ浄土の初門」といい、「弥陀浄国、既に是れ浄土の初門、娑婆世界は即ち是れ穢土の末処なり」(44)ともいう。

さらに難行道・易行道について、「浄土に往生して大菩提を期するは、乃ち易行道と名づくるなり」(45)と説き、さらに「聖道・浄土」の二門を分ち、「聖道の一種は今の時、証し難し。……唯だ浄土の一門有りて通入すべき路なり」(46)と説いている。すなわち一代仏教を、聖道門と浄土門とに二分している点に、「浄土」という用語が一般化していることがわかる。

以上の如く、羅什によって、仏教一般の用語として作られた「浄土」の語が、曇鸞や道綽によって、阿弥陀仏の極

楽を指す用語に転用され、「浄土の法門」が組織されているのである。もちろん当時、弥勒についても「弥勒の浄土の法門」が説かれていたであろうことは考えられることである。しかしともかく曇鸞や道綽の努力によって、浄土往生の教理が整備されたのである。

4　道綽以後

多様な浄土教の展開　「浄土教の成立」といえば、曇鸞・道綽の教義はもとより、善導・迦才・慈愍・法照・少康等の教理も詳しく検討しなければならないであろう。さらに宋代以後の「禅浄双修」の念仏禅についても考察する必要がある。しかしこの小論では、それらの中の一つだけでも検討する余裕はない。しかし曇鸞や道綽の著述に「浄土の法門」の言葉があることを指摘すれば、それによってこの段階で「浄土教」が成立していたことを示すことができると考える。もちろん善導以下の人びとの浄土教は、それぞれ特色があり、独自の内容を持っているから、曇鸞と道綽の教理によって代表しうるものではなかろう。そしてまたこの小論では、曇鸞や道綽の教理についても、具体的に検討する余裕はなかった。単に「浄土」の用例に焦点を当てて、問題点を考察したに過ぎない。

「浄土」といっても、それが如何なる性質のものであるかについては、理解の分れるところである。『浄土論』には「浄土の果報は、二種の譏嫌の過を離る」[47]といって、浄土には、二乗等が存在しないことを言っている。さらに『大智度論』にも、「多く諸仏の功徳を集めんと楽う者は、一乗清浄無量寿世界に至る」[48]と述べているが、これは『大品般若経』で、「一仏国より一仏国に至る」というところで、その仏国には二乗の名がないことを述べているところを註釈している文である。すなわち無量寿仏世界には二乗がないことを言っているのである。

しかし現存の『無量寿経』や『阿弥陀経』には、極楽には菩薩のほかに「声聞弟子」のいることを述べている。そのためにこの矛盾をどうするかについて、『論註』以下に種々の弁明があり、それらの解釈は一様でない。極楽を「報土」と見るためには、阿弥陀仏は「報身」でなければならないし、極楽の衆生はすべて初地以上の聖者でなければならない。故に声聞が極楽に存在することは、この点から問題になる。しかも極楽には凡夫も往生できるということになれば、極楽は報土ではなしに、「凡聖同居土」になるであろう。したがってその教主の阿弥陀仏は「応身仏」になるわけである。さらに「極楽には香味がある」ということも、阿毘達磨の法相から見ると、極楽は欲界の天と同格になるであろう。阿毘達磨の法相によれば、色界は禅定の世界であり、二禅以上は「無尋無伺」であるから、鼻識・舌識はないのである。極楽を報土であると主張するためには、これらの問題についても弁護が必要であり、それぞれに浄土教家の説明の仕方も異なっている。

これに関連して、極楽往生の仕方についても、それぞれの教理において説明が異なる。すなわち凡夫がそのまま極楽に往生するのであれば、極楽は凡聖同居土になるであろうが、しかし報土と見るためには、凡夫が如何なる形で浄土に往生するかが問題になろう。浄土が清浄であるとすれば、凡夫はそのままでは往生できないということになろう。

その外にも、浄土教にたいしては種々の解決すべき問題があるために、諸多の浄土教家の教理の展開にも相異がある。それらについて触れなければ、中国の浄土教の成立を示すことにはならないが、それらの点については、本書の他の論考を参照されたい。

三　浄土三部経の問題点

1　阿弥陀仏の経典

阿弥陀仏の原名　大乗の経典には阿弥陀仏に関説する経典が非常に多い。藤田宏達博士は阿弥陀仏に関係のある経論を精査されて、漢訳経論二九〇点、サンスクリット経論三一点をとり出しておられる。[49] 阿弥陀仏に言及する経典の多いことは昔から知られており、天台宗の荊渓湛然（七一一―七八二）の『止観輔行伝弘決』には「諸教の讃ずる所、多く弥陀に在り」[50]と述べている。わが国では、江戸時代に真宗の継成が、阿弥陀仏の引用経論二五〇余部を調査して、『阿弥陀仏説林』[51]を著わしている。

このように大乗経典には、阿弥陀仏に言及する経典が多いのであるが、しかし阿弥陀仏を主題にする経典は意外に少ないのであり、いわゆる「浄土三部経」につきると言ってよいほどである。そのために浄土経典といえば、『無量寿経』二巻、『観無量寿経』一巻、『阿弥陀経』一巻の三経が主題となる。阿弥陀仏が多くの経論に引用されているのは、大乗教団の中で、阿弥陀仏の極楽世界が有名であったためであろう。そのために、多くの経典作者の注目を集めたものと思われる。

なお『無量寿経』は『大無量寿経』とも呼ばれるが、これは小本の『阿弥陀経』にたいして、『無量寿経』を「大

経」[52]ともいうために、その連想からおこった呼称であろう。『無量寿経』の梵本では、経名は『極楽の荘厳』(Sukhāvatī-vyūha)となっている。梵本では、この題名は小本の『阿弥陀経』でも同じである。すなわち「極楽」に重点を置いた経名となっているのである。極楽は快楽無量の「理想国土」であり、諸人の関心の的であるが、しかしこれだけでは「仏教的特色」は見られないのである。しかしそれだけにこれが、本来の経名であったように思われる。

漢訳の経名の『無量寿経』の「無量寿」は「アミターユス」(Amitāyus)の訳語であり、これは「無量寿仏」という「仏名」を挙げたものである。『大宝積経』に含まれる『無量寿如来会』も同様であり、これは「如来」を加えて、仏名であることを明瞭にしている。ただし阿弥陀仏の原名には、「アミターユス」のほかに、「アミターバ」(Amitābha)がある。これは一般に「無量光仏」と訳されている。「アミタ」は「無量」で、「アーバ」は「光明」である。漢訳の「阿弥陀仏」は、アミターバとアミターユスの、両方の仏名の音訳語として用いられたらしい。原典には Amitāyus, Amitābha と異なっている場合にも、漢訳では同じく「阿弥陀」と訳されているからである。しかし異なる二つの原語が、どうして同じ「阿弥陀」という語で音訳されたのか、その理由は明らかでない。この点に若干の疑問があるが、しかしそのために「阿弥陀」の原語を、Amitābha, Amitāyus 以外に求めることは困難である。「阿弥陀」の原語を "Amṛta"(甘露・不死)と見る説もあるが、阿弥陀経関係のサンスクリット原典に、阿弥陀仏の原名を "Amṛta" とするものが見当らないために、この説は無理のようである。

ともかく阿弥陀仏の原名は「無量寿仏」と「無量光仏」とであり、「無量光仏」には、「アミターバ」のほかに「アミタプラバ」(Amitaprabha)も用いられている。同一の仏陀に、どうしてこのように「無量寿」「無量光」という二つの名ができたのか、この二つの名のうち、どちらが先であったか等の点は明らかでない。

阿弥陀仏の前生説話　『無量寿経』には、漢訳に「五存七欠」が言われている。すなわちこの経は、十二回翻訳されたが、その中五訳が残っているというのである。漢訳『無量寿経』は、その「五存」の中の一本である。異訳については後で簡単に一言するが、漢訳の五種の翻訳、ならびに梵本・チベット訳等に共通することは、阿弥陀仏の前生が「法蔵（ダルマーカラ）」(Dharmākara) 菩薩であったという点である。『大智度論』でこれを「法積比丘」[52]と訳しているのも、原語は同じであったと見てよい。すなわち過去無量劫に世自在王仏がこの世に現れたとき、法蔵比丘という菩薩があり、王位を捨てて比丘となり、無上の正等覚を得ようとの願いをおこし、世自在王仏の導きにより、諸仏の国土の荘厳を摂取し、自らも厳浄国土を建立せんとして、四十八の本願をたてた。そして兆載永劫の修行をなして、本願を満足し、西方極楽世界を成就し、阿弥陀仏と称せられているというのである。異本の間において、細部においては異なる叙述もあるが、骨子は一致しており、『無量寿経』としては、最初から法蔵説話が存在していたのである。

ただし法蔵説話は『無量寿経』の系統に説かれるが、他の経典では別種の本生説話が説かれている。例えば『慧印三昧経』には、阿弥陀仏の前生は「慧上王」として説かれており、『無量門微密持経』では「無念徳首太子」となっている。さらに『賢劫経』では、「浄福報衆音太子」とか、「無限量宝音法師」となっている。[53]他の経典にも別種の本生説話が説かれており、藤田博士の研究によると、十五説話があるという。[54]しかもそれらの説話の間には、相互に関係が見られないという。法蔵説話は、法蔵比丘の前生譚と共に、その本願を説いており、これらが『無量寿経』の主部分の一つとなっている。しかし他の本生説話の場合には、いずれも短文であり、大きな経文の中に引用文の形で嵌めこまれている。しかし法蔵説話以外にも、阿弥陀仏の前生譚が数多く説かれていることは注目される。

『無量寿経』の異訳である『大阿弥陀経』（阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経）二巻は、支謙の翻訳であり、大乗経典のうちでは成立の古いものの一つであるが、同じく『慧印三昧経』や『無量門微密持経』も支謙の翻訳である。さら

に『賢劫経』は竺法護の訳出である。支謙の翻訳は二二二年から二五三年間になされ、竺法護は二五〇年ごろに中国に来ている。したがってこれらの阿弥陀仏の前生譚も、法蔵説話と並んで古い成立である。

このように阿弥陀仏について、多くの前生説話が語られていることは、阿弥陀仏の極楽の教理と、その前生譚との間に、必然的なつながりのなかったことを示すものの如くである。もし阿弥陀仏の極楽の教理と、特定の前生譚とが最初から結合していたとすれば、それを無視して、他の説話が附加されることは困難であると思うからである。もっとも阿弥陀仏の前生は一人であるのではない。生を変えて、幾生にもわたって修行を継続したと考えられるから、その前生は多数であってよいわけである。したがって阿弥陀仏の前生譚がいくつか説かれることは不思議ではないが、しかし法蔵菩薩の本願が他の経典に引用されず、しかも法蔵説話に代って、他の本生説話が説かれていることは、阿弥陀仏の本生説話が、阿弥陀仏の教理に、最初から存在していたものでないことを示すようである。すなわち小本の『阿弥陀経』の如く、前生譚を持たない阿弥陀仏の極楽の教理が先に存在し、それにあとから本生譚が附加されたと考えられる。しかしそれだから、現存の小本『阿弥陀経』が、そのままの形で最古形を示していると言うのではない。

極楽往生の方法　ともかく阿弥陀仏の教理は、前生譚を持たない教理が先にあって、のちに前生譚が附加されたと考えられる。そして法蔵菩薩の本願は、前生譚の側に含められるから、前生譚を持たない阿弥陀仏の教理といえば、極楽の荘厳を説く部分が主となる経典となるであろう。おそらくそれは、小本の『阿弥陀経』を現形よりも素朴な形にしたような経典であったと思われる。おそらくそういう阿弥陀仏の経典が古くから存在していたのであろう。そこには極楽の美しい荘厳が説かれていたから、それが大乗教徒の関心を集め、多くの大乗経典に引用されることになったと思われる。

そのために、極楽の荘厳の説明が次第に精緻となり、小本の『阿弥陀経』の如きが成立し、一方では、この極楽を建立した阿弥陀仏の前生の菩薩の修行が説かれ、さらにこの極楽に往生するにはどうしたらよいかという問題が取り上げられて、阿弥陀仏の「本願」が語られるようになったのではないかと思われる。これは、「阿弥陀仏の本願」に随順することによって、極楽に往生しうるという意味である。法蔵菩薩の「本願」の中に、極楽往生の方法が示されているからである。

これにたいして小本の『阿弥陀経』には、極楽の荘厳については詳しい説明があるが、本願についてはまったく説かれていない。そして往生の方法についても、「少善根の福徳因縁を以っては、彼の国に生ずることを得べからず」と述べ、阿弥陀仏の名号を執持し、一日、乃至七日、一心不乱であるならば、臨終に際して、阿弥陀仏が聖衆と共に来迎すると説く程度である。(55)

阿弥陀仏の仏国に往生する方法としては、『無量寿経』の説く方法のほかに、『般舟三昧経』の般舟三昧による方法が注目される。般舟三昧は「現在諸仏悉在前立三昧」(56)とか、「十方諸仏悉在前立三昧」(57)「思惟諸仏現前三昧」(58)等と訳され、「諸仏」を観想する三昧であるから、必ずしも阿弥陀仏に限るわけではない。しかし、内容はもっぱら阿弥陀仏を観想して、極楽に往生することを説いている。極楽往生の方法に関して『般舟三昧経』につぎの如く説いている。すなわち、

菩薩、是の間の国土において、阿弥陀仏を聞いて数数念ず。是の念を用うるが故に、阿弥陀仏を見る。仏を見已って、従いて問いたてまつる。当さに何等の法を持してか阿弥陀仏国に生ずべきやと。爾の時、阿弥陀仏、是の菩薩に語って言わく、来って我が国に生ぜんと欲せば、常に我を数数念じ、常に念を守りて、休息あること莫かるべし、是の如くせば、来って我が国に生ずることを得ん。(59)

と。これは般舟三昧によって阿弥陀仏を見たてまつり、その阿弥陀仏より、阿弥陀仏国に生ずる方法を教えられているのであるが、その方法とは、仏を念じ、その念を忘失しないことである。ここには、三昧を修することによって、極楽に往生することが示されているのである。

なお『慧印三昧経』にも、瓶沙王の第一夫人抜陀斯利等が仏の教えを聞いて、無上の菩提心をおこし、護法の因縁によって、阿弥陀仏国の須呵摩提に生じ、阿弥陀仏を見たてまつることを述べている。(60)

この『慧印三昧経』には、「菩薩、我を得ず、衆生を得ず、説法を分別せず、菩提を得ず、相を以って仏を分別せず」の「五功徳」によって、「不退」（阿毘跋致）を得ることを説いているが、(61)これがそのまま『十住毘婆沙論』「阿惟越致相品」に引用せられ、漸漸精進菩薩が阿惟越致をうる方法とされている。(62)『十住毘婆沙論』の「阿惟越致相品」の次は「易行品」であるが、ここでは儜弱怯劣菩薩が「易行」の信方便によって、疾く阿惟越致に至ることを説いている。その方法とは「恭敬心を以って、諸仏の名号を称すること」(63)であるとして、東方善徳仏等の十方の諸仏の名を示している。さらにそのあとで、阿弥陀仏等と諸大菩薩の名を出すが、そこに出す「無量寿仏・世自在王仏」等の百七仏の名が『無量寿経』の世自在王仏等の名と合致することはよく知られている。そして「皆、名を称して憶念すべし。阿弥陀仏の本願は是の如し」(64)と結んでいる。故に阿弥陀仏の名号を称することによって、極楽に往生しうることが、阿弥陀仏の本願であると言っているのであり、これらの叙述は『無量寿経』と合致する。

「易行品」には、『宝月童子所問経阿惟越致品』(65)を引用して、「東方善徳仏」等の十仏名を示しているが、しかし阿弥陀仏等について引用する時には『無量寿経』の名を出していない。さらに「阿惟越致相品」で「五功徳」を説く場合にも、『慧印三昧経』の名を出していない。経名は出していないが、しかしこの両品の叙述の中心は、この両経の引用によっているのであり、しかもこの両経には共に阿弥陀仏の教理が説かれていることは注目される。ともかく極

楽往生の方法としては、『無量寿経』の教理とともに、『般舟三昧経』や『慧印三昧経』の説明も重要視さるべきである。

2 『無量寿経』の性格

梵漢蔵七本の『無量寿経』 上述の如く、『無量寿経』の梵本では、経名は『極楽の荘厳』となっているが、漢訳では、阿弥陀仏の「仏名」を経名とするものが多い。漢訳には「五存七欠」が説かれるが、ここには「五存」について、その翻訳の事情を簡単に見ておきたい。

第一は『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』二巻である。この漢文の音訳を原語に還元することは困難であるが、ともかく阿弥陀仏が人道を度することを示すものであろう。一般にはこの経は『大阿弥陀経』と呼ばれている。この経は『出三蔵記集』以来、支謙の翻訳とされており、現代の学者の研究でもそのように認められているので問題はない。

つぎは『無量清浄平等覚経』四巻である。「清浄平等覚」という訳語は特殊であるが、おそらく「無量清浄」は「アミターバ」、あるいは「アミタプラバ」を訳したものであろう。「アーバ」「プラバ」に「清浄」の意味がないわけではない。この『平等覚経』は、『出三蔵記集』に著録されており、竺法護の訳とされる。道安（三一四―三八五）の『綜理衆経目録』にも含まれていたものであり、ここでも竺法護訳と認められていたのである。僧祐もそれを認めたのであるが、その後に『法経録』がこれを「魏世白延訳」となし、さらに『歴代三宝紀』が、支婁迦讖にも『無量清浄平等覚経』の訳出があったとしたために、その後の『経録』の記載は混乱している。現代の学者の間にも、これを「支

婁迦讖訳」と認める学者もあるが、多くは、「竺法護訳」か「白延（帛延）訳」かの何れかを取っている。年代的には、魏の白延（二五六―二五九来支）と、西晋の竺法護（二六五年訳出開始）とは、それ程隔りがない。どちらの訳出であっても、あまり問題はないと思うが、道安は彼等と年代的に近いし、経録の専門家であるから、道安と僧祐とがこれを「竺法護訳」と認めた点に重みがあると思う。しかし訳文のスタイルに、竺法護の他の訳出経の訳語との間にかなりの違いがあり、問題がないわけではない。しかし竺法護は五十年間も翻訳に従事していたから、最初期と中国語に熟達した最後期とでは、訳文も同じでなかったであろうし、聶承遠・聶道真、その他が執筆詳校したから、協力者によって訳文も変ったであろう。一般に竺法護の訳文は晦渋であり、『正法華経』はその代表とされるが、しかし彼の訳出で訳文流暢な経典もあることを見逃してはならない。例えば『賢劫経』八巻（大正蔵一四巻一頁以下）などはその代表である。これらは極めて理解容易な訳文である。訳語が、訳者を判定するのに役立つ場合もあるが、しかし『平等覚経』の場合は、訳語だけで竺法護訳を疑うのは適切でない。

第三は『無量寿経』二巻であり、大蔵経では「康僧鎧訳」とあるが、最近の研究の結果、四二〇―四二二年ごろの「仏陀跋陀羅・宝雲訳」と見るのが妥当である。(66)

第四は『無量寿如来会』二巻である。これは唐の菩提流志が七〇六―七一三年に訳した経典の中に含まれる。訳者に異説はない。

第五は『大乗無量寿荘厳経』三巻であり、宋の法賢の訳である。宋の太宗の淳化二年（九九一）に、中天竺より将来した梵本を訳したという。

以上の漢訳五本と「梵本」「チベット訳」の七本が、『無量寿経』系統の「阿弥陀経」である。「梵本」の経名は『極楽の荘厳』(Sukhāvativyūha) であるが、足利博士校訂本の巻末経名には「無量光（仏）の極楽の荘厳の章終る」

(Amitābhasya Sukhāvati-vyūha-parivartaḥ samāptaḥ)[68] となっており、これが「章」であることが示されている。「章」とあるのは、『大宝積経』中の「第五章」を構成しているという意味であろう。「チベット訳」では、『大宝積経』の第五章であることが、明瞭になっている。[69] チベット訳では大本の『阿弥陀経』は独立には存在せず、『大宝積経』に含まれており、その第五章となっている。漢訳でいえば『無量寿如来会』と同じ形式になっているのである。「足利本」の梵本も、本来は『大宝積経』の一部分を構成していたものであったかもしれない。それはともかくとして、ここに「無量光（仏）の」の語が附加されているが、この点は「チベット訳」でも同じである。漢訳はこの「アミターバスヤ」を生かして『阿弥陀経』としたのかもしれない。ともかく漢訳は『無量寿経』とて、「無量寿」（アミターユス）を経題にしているが、「梵本」や「チベット訳」では「無量光仏」を出しているのである。この点が注目される。大本の『阿弥陀経』では、「無量寿仏」よりも「無量光仏」に重点がある。

「チベット訳」は『大宝積経』に含まれ、その第五章となっているが、巻初の経題には『無量光（仏）の荘厳と名づける大乗経』とあり、「極楽」の語を欠いている、そして巻末の尾題には『無量光如来の仏国土（buddha-kṣetra）の荘厳の章』となっており、「極楽」の代りに「仏国土」となっているが、これと異なるものもある。ともかく『大宝積経』に含まれている点に特色がある。

「四十八願経」と「二十四願経」　以上、梵漢蔵七本の『無量寿経』の中で、漢訳『無量寿経』と『無量寿如来会』、「梵本」ならびに「チベット訳」の四本は「四十八願経」（あるいは四十七願）であり、この点でこれらは、一つのグループを作っている。そして最初の『大阿弥陀経』と『平等覚経』の二本は、「二十四願経」であり、これらは古形を保存している。『無量寿荘厳経』は「三十六願」を持っており、異色である。四十八願からどうして三十六願に減少

したのか不明である。願の内容も四十八願と対応し難いものが多い。その他の点では『無量寿荘厳経』は、とくに注目すべき内容を持っていない。

つぎに「二十四願経」と「四十八願経」とで、問題になるのは「五悪段」である。『大阿弥陀経』『平等覚経』『無量寿経』は「五悪段」を持っており、『無量寿如来会』以下には欠けている。梵本・チベット訳等に「五悪段」はないために、『大阿弥陀経』等の「五悪段」は、中国で附加されたものと見られている。しかし最近、梶山雄一博士が、「五悪段」は『大阿弥陀経』等の原典に本来存在したに相違ないという説を出された。[70] たしかに博士の言う如く、「五悪段」が原〈無量寿経〉になかったことを、文献学的に決定することはできないであろう。そしてまた博士の言われるように、「五悪段」のない『無量寿経』は、その宗教的価値を半減させるということも、たしかである。「五悪段」を持たない『無量寿如来会』や「梵本」は、経典の最後に重みを欠いて、読んでみて物足りない感じがする。しかし阿弥陀仏の教理の観点からは、「五悪段」は必ずしも必要のないものである。それは考え方によっては、『大阿弥陀経』等が、わざわざこれを中国で附加しなければならなかった理由を見出し難いものである。

教理の面では、「五悪段」の有無が、阿弥陀仏の教理を左右するものではないが、漢訳経典の性格を検討する上からは、「五悪段」の問題はなお検討すべき余地があると思う。

なお『大阿弥陀経』『無量清浄平等覚経』は「二十四願」を持つが、それ以外にも「四十八願経」と異なる点がある。その「二十四願」については、「四十八願」との比較で、研究されているが、その他の点については研究が十分でないようである。

「二十四願経」には種々の特色があるが、その第一は阿闍世太子と五百の大長者迦羅越子に当来作仏の授記を与えていることである。[71] この部分は「四十八願経」には存在しないが、しかしそれだから、この部分は中国で挿入された

ものとは見難いであろう。むしろ「四十八願経」になってから削除されたと見るべきであろう。『大阿弥陀経』等によると、釈尊が阿弥陀仏の二十四願を説いた時、阿闍世太子が五百の大長者子と共に各々一の金華蓋を持して仏所に至り、仏に蓋を奉って、仏を供養し、一面に坐して、阿弥陀仏の二十四願を聞いて、歓喜踊躍し、心中に、後時に作仏するとき阿弥陀仏の如くなりたいと願った、釈尊はこれを知られて、却後無央数劫に皆、阿弥陀仏の如く作仏するであろうと授記されたのである。

阿闍世王はここでは「太子」となっているが、ともかく父王を殺し、五逆罪の一を犯した大悪人として有名である。五逆を犯した重罪人が、大乗の教えで救われるか否かが、初期の大乗仏教で大きな問題になっていたと思う。そのために多くの大乗経典に阿闍世が現われるのである。ここでもまた、阿弥陀仏の二十四願で阿闍世が救われることを示さんとしているのである。「四十八願経」では、この阿闍世太子等への授記は除かれているが、そのことと、十八願に「唯除五逆、誹謗正法」が附加されたこととは無関係ではないと思うのである。すなわち「四十八願経」になってからは、殺父の罪を犯した阿闍世は、阿弥陀仏の慈悲からは漏れることになったのであると解釈できる。『観無量寿経』でも阿闍世の救済は説かれていない。ともかくこの点は、大乗仏教全体から見て、研究を深める必要がある。

つぎに「二十四願経」で顕著なことは、阿弥陀仏が人格的に示されていることである。阿弥陀仏は、講堂・精舎・所居の舎宅の中におられ、説法をなし、入浴をされる。説法を聞いた人びとには得道者が出ている。すなわち須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢・阿惟越致等の果を得たという。ここでは、預流・一来・不還・阿羅漢等の、小乗仏教の四果が挙げられている。大乗仏教の階位としては「不退位」(阿惟越致)のみを挙げている。これは、初期の阿弥陀仏の教理には、大乗独自の悟りの階位が知られていなかったのであろう。『小品般若経』の系統には、早くから、阿闍浮・阿惟顔・一生補処・無生法忍等の大乗独自の階位が説かれており、さらに華厳系統には『大事』の教理を受けて、大

乗の不共の十地説が発展するのであるが[72]、阿弥陀仏の教理はこれらと系統が異なるようである。

なお「四十八願経」では、阿弥陀仏の説法のことは削除され、阿弥陀仏は静止的な仏陀に変容している。そして預流・一来・不還・阿羅漢等の証悟を得ることも説かれていない。これらのことは、大乗経典に不似合であるとして削除したのであろう。

つぎに「二十四願経」では、極楽には観世音と大勢至の二菩薩が住するという。このことは「四十八願経」にも説くが、「二十四願経」にはさらにそのあとで、阿弥陀仏は寿命極長であるが、しかしついには般涅槃するのであり、そのあとは観世音菩薩が作仏し、道智を総領し、教授を典本するという。そしてそのあとを大勢至がつぐという。阿弥陀仏の般涅槃のことは[73]「四十八願経」には説かない。これは、無量の寿命ということを重視するようになったためであろう。すなわち、最初は「無量光仏」（アミターバ）の意味が強く、のちに「無量寿仏」（アミターユス）の意味が重視されるようになったのではなかろうか。

「二十四願経」と「四十八願経」とで叙述が同じであることで注目すべきことは、極楽の荘厳の説明である。阿弥陀仏が成仏已来、およそ十小劫を経ていることはこれらの諸経に同様に言うが、（このことは小本の『阿弥陀経』にも言っている）、そのあとで、極楽の荘厳を詳しく述べている。その叙述の内容については、「二十四願経」と「四十八願経」とで、ほとんど相違がない。むしろ「二十四願経」の方が詳しいほどである。故に極楽の荘厳については、仏教で極楽が説かれるようになった最初から、かなり完成した観念が成立していたと見てよい。

阿弥陀仏と極楽の起源　つぎに『大阿弥陀経』の二十四願の第六願には、極楽に来生せんと欲する者が、分檀布施し、塔を遶りて焼香し、散花然燈し、沙門に施食し、塔を起こし寺を作り、愛欲を断じて、我が国に来生せんと欲す

る者が、願を満足しなければ作仏しないと誓っている。[74] そしてこれに対応する成就の文の中、三輩の中の「中輩段」にこのことを成就することが述べられている。[75]『平等覚経』の「二十四願」には、これに相当する願はないが、三輩段には「中輩」の段に、これと同じことが説かれている。『無量寿経』の中輩段にも、このことは説かれている。[76] ただし『無量寿如来会』や「梵本」「チベット訳」等では、これは除かれている。阿弥陀仏の教えは、最初は仏塔信仰と結合していたのであろうが、阿弥陀仏の寿命無量が重視され、静止的な仏となるとともに、仏塔信仰から離れたのである。

つぎに阿弥陀仏の願の中で重要なことは、光明無量の願と、寿命無量の願とがあることである。これについて、成就の文の最初に、阿弥陀仏の寿命が無量であることと、阿弥陀仏の光明が日月諸仏に越えて、威神光明が最尊第一であることを詳しく述べている。とくに阿弥陀仏に、無量光仏・無辺光仏・無礙光仏・無対光仏・炎王光仏、等々の光明についての別名のあることを示し、衆生がこの光に遇えば、三垢消滅し、身意柔軟となり、歓喜踊躍し、善心が生ずるという。さらにこれに続いて、阿弥陀仏の光明の功徳を詳しく述べている。阿弥陀仏の光明の功徳については、「二十四願経」にも同様に詳しく述べている。

小本の『阿弥陀経』は極楽の功徳を説くことが主であるから、阿弥陀仏の光明については、光明無量で、十方国土を照して、障礙するところがないと説くのみである。このように『無量寿経』に、阿弥陀仏の光明について詳しく説いていることは重要である。このことが、阿弥陀仏の起源を西方に求める有力な理由となっている。そして内部的には、この点にもとづいて親鸞が『無量寿経』を真実の教と判じたのであろうし、『教行信証』の「真仏土巻」において、仏を不可思議光如来、土を無量光明土と説き、阿弥陀仏と極楽とを報仏・報土と主張しているのである。

阿弥陀仏の光明に関連して、阿弥陀仏の起源がどこにあるかという問題がある。私は寧ろ阿弥陀仏の教理が大乗仏

教に入ってから、いかに変容され、大乗仏教的に改作されたかという点が重要であると思うから、阿弥陀仏説話の起源は、それ程重要だとは思わない。しかし阿弥陀仏の教理としては、その起源は無視できないであろう。矢吹慶輝博士や藤田宏達博士は、阿弥陀仏や極楽について、外来起源説と仏教内部起源説とを詳しく検討されて、共に「仏教内部起源説」を採っておられる如くである。[77] 仏教学者には、内部説をとる人が多い。これにたいして、岩本裕博士は極楽の起源を「エデンの園」に求めておられる。[78] さらに定方晟教授が同じく西方浄土の起源を、エジプトの「アカンテ」、ギリシャの「エーリュシオン」に求める説を発表された。[79] 最近梶山雄一博士が、西紀一世紀ごろのインドの宗教と西アジア・中東の宗教との類似性を指摘され、阿弥陀仏とゾロアスター教のアフラ・マズダーとの密接な関係のあることを強調して、注意を喚起された。[80]

阿弥陀仏の光明は太陽の光明と密接な関係があるように思われる。しかし太陽の光明と仏教の起こった中インドの風土とは、敵対関係にあるように思われる。酷熱の中インドにおいては、生命のもとともいうべき貴重な水を、太陽は容赦なく蒸発させてしまうから、決して歓迎すべきものではなかったであろう。中インドでは月の光りが愛されたのである。故に太陽の光りを示す「ヴァイローチャナ」(Vairocana) が、『阿含経』では、阿修羅の王とされている。(SN. vol. 1, p. 225) 阿修羅は神々 (Deva) に敵対するものとして、仏教内部においても、よい位置は与えられていない。しかしこの「ヴァイローチャナ」が、『華厳経』では「毘盧舎那仏」として、教主として尊重されている。これは、『華厳経』が中インドとは別の所で作られたことを示すようである。北インド等では、太陽は万物に恵を垂れる救済者の意味を持っていたであろう。

しかしてインドの阿修羅 (asura) は、ゾロアスター教の「アフラ・マズダー」に対応するものであり、ゾロアスター教の「アフラ」が、インドの神話に取り入れられて、神々に敵対する者に貶しめられたのである。[81] しかし中インド

以外の所では、イランの宗教にたいする仏教徒の対応も種々異なっていたであろう。ともかく太陽の光明と、仏教との関係は、なお研究する余地があるように思う。

3 『観無量寿経』

インド成立を疑う説　本経は『無量寿観経』ともいう。宋文帝世に、西域沙門の畺良耶舎が元嘉年（四二四―四五二）に京邑に達し、『無量寿観経』一巻と『観薬王薬上二菩薩経』一巻とも訳したという。『観無量寿経』は、『出三蔵記集』では「失訳有本録」に含められ、僧祐はこの経を畺良耶舎の訳とは知らなかったのである。しかしほぼ同年代にできた慧皎（四九七―五五四）の『高僧伝』巻三には、畺良耶舎の伝を載せ、これらの二経を訳したことをいう。さらにその後の経録である『法経録』『歴代三宝紀』『大唐内典録』『開元釈教録』等、すべての経録が、『観無量寿経』は畺良耶舎の翻訳であることを認めている。故に経録の上からは、この経が畺良耶舎の訳であると認めることには何等問題がない。

ただし『観無量寿経』の内容は「観経」であるために、三昧に入って無量寿仏や極楽を観想することを説いている。故にその行法が、さきの『無量寿経』の説相とはまったく異なっている。両経の内容が異なるために、この経のインド成立を疑う学者がある。そのためにこの経は中央アジア成立であると説かれ、あるいは中国撰述であるとも主張される。しかし同一の学者でも、この両方を主張する人もある。その理由は、中央アジア成立、あるいは中国撰述という点に積極的な論拠があるのではなく、この経の内容が疑わしいという点に、インド成立を否定する理由があるためであろう。

ただしこの経は三昧経典の一種であるために、三昧に入って行法を実習しなければ、経中に説かれていることの当否を判定することは困難である。そのためにこの経の内容を疑う学者の論拠についても、その論拠の妥当性の判定に困難を感ずる。例えば第九観の、阿弥陀仏の遍観一切色想観では、阿弥陀仏の身高を六十万億那由他恒河沙由旬と観ずるのにたいし、第十観の観世音菩薩の真実色身観では身長を八十（万）億那由他恒河沙由旬と観ずるのであるが、この両者の身長には余りにも差異が大きすぎるという。[82] それはたしかにそうであるが、三昧の世界で観想することに、日常世界の数量を適用するのが適当かどうかに疑問がある。少なくとも常識では「恒河沙由旬」という如き巨大な長さは表象できない。これは、ガンジス河の砂の数に由旬（ヨージャナ）の長さを掛けた長さである。

この「恒河沙由旬」の長さは、日常世界では表象できないとしても、それだから三昧の世界でも表象不可能だと断ずることはできないであろう。その上、長さの認識そのものが不確かなものであることは、太陽の大いさと月の大いさとを比較しただけでも明らかであろう。目で見る太陽や月には、はっきりした長さは摑めないと思う。例えば西の空に没する時の太陽は、時には非常に巨大に感ずることがある。日常の体験でもそうであるから、いわんや三昧に入った人が、その大いさの体験を表現しようとして、常識をこえた数量を示したとしても、それはそのような観点から理解すべきではなかろうか。そのような巨大な数量は、仏教の経典にはしばしば見られる。そのことは『法華経』の「序品」を見ただけでも明らかである。

清浄業処観　『観無量寿経』は三昧における観仏の体験を示すものであるが、その三昧は「清浄業処観」である。これは『観無量寿経』に明記するところである。業処観については、一文を草したので、[83] ここにはその概要を述べるにとどめたい。「業処」（kamma-ṭṭhāna）の教理はパーリ仏教で説くものであり、『清浄道論』には「四十業処」を説い

ている。その中に「十遍処」がある。この十遍処とは、「周遍して、地・水・火・風と、青・黄・赤・白と、及び空と識との二無辺処を観ずること」であり、一切処において周遍して観察し、間隙がないので「遍処」というと説明している。例えば「青遍処」の場合は、青の観想を拡大して、世界全体が青色に満されると観想するのである。一切のものがすべて青色になってしまい、間隙がない。そういう観想が遍処である。

「遍処」は「一切処」とも訳す。「前縁を壊せずして、心力自在なるを一切処と名づく。行者は小相をとり、信解力をもって其をして増広ならしむ」とも説明される。すなわち、前縁（目前に見ている対象）を壊せないで、その対象を信解力によって増広し、拡大して、世界全体をその対象で充満させるように観想する。例えば「青遍処」の場合は、目前に見る少分の対象である「青色」は実物を見るのであるが、しかしそれを拡大して、世界全体が青色に満たされていると観ずる観想は、実観ではなくして、「仮観」である。

不浄の業処観の中に「骨鎖観」があるが、これは勝解力によって自己の身分の中に骨鎖を思惟し、この骨鎖を二つに増し、四つに増し、最後には全世界が骨鎖で充満すると観想する。骨鎖観には、初習業・已熟修・超作意の三段階があるが、自己の観ずる骨鎖を、勝解の力によって増広し、あるいは逆にそれを減少し、自由に増広し、減少できるようになれば、超作意の段階であるという。

骨鎖観は不浄の業処観であるが、『観無量寿経』の「清浄業処」は、清浄な対象を観ずる「勝解作意」にもとづく観法である。極楽の観法は、実際に極楽の結構を見て観想するのではない。極楽を実際に見ることはできない。この観法の素材になるものは、日や月・星・水・樹木・金・銀・宝石等であり、それらを素材にして、勝解の力によって、清浄なる極楽の相を作意し、眼前に彷彿たらしめるのである。すなわち「勝解作意にもとづく仮観」が、業処にもとづく観法である。これは、心の構想力にもとづく対象の映出である。これは「仮観」であるから、観法の手続きが重

要である。手続きを誤ると、そこに作意された対象は、極楽の相とはまったく異なったものになるからである。故に『観無量寿経』は、業処の観法がよく実習されていた地方で述作されたものと考えねばならない。

この業処観の特色は、勝解作意によって、自由に対象を変化せしめることである。一切世界が青色に充満していると作意することもできるが、その次の刹那に、小分の青を残して、他を消去せしめることもできる。極楽の結構を自由自在に観想しうるのも、このような業処観によって可能なのである。例えば第九観に阿弥陀仏の身相を観ずることを説くが、その中で、眉間の白毫は右に旋宛転し、五須弥山の如く、仏眼は清浄にして四大海水の如く、清白分明である、云々と説いている。このような巨大な仏陀を観想しうるのも、「仮観」である業処観だから可能である。

『観無量寿経』の成立　ここには『観無量寿経』の業処観について詳説する余裕はないが、『観無量寿経』の観法が業処観であることは、その内容から明らかである。しかるにここで問題になるのは、『観無量寿経』が中国に翻訳せられた「宋の嘉平年」の頃には、業処観は中国に知られていなかったことである。「業処」を「行処」[84]として訳している『解脱道論』は、僧伽婆羅によって天監十四年（五一五）ごろに中国に訳出せられた。しかしこれは『観無量寿経』の訳出よりも五十年も後であり、しかも訳語も「行処」となっており、「業処」を連想せしめるものとは見難い。パーリ系の経論としては、この外に、支謙によって『義足経』二巻、さらに永明七年（四八九）に僧猗が僧伽跋陀羅を請じて訳出した『善見律毘婆沙』十八巻、玄奘が訳出した『本事経』七巻等があるが、これらの経論には「業処」について説明はない。故にパーリ系の経論によって、漢訳『観無量寿経』が作られたということは考えられない。

しかも『大毘婆沙論』や『倶舎論』等の説一切有部系の論書には、十遍処や不浄観、その他を説いているが、これらの法相を「業処」とは呼んでいない。同様に法蔵部の論書といわれる『舎利弗阿毘曇論』や、大衆部あるいは経量

部の論書といわれる『成実論』、その他、中国に伝えられたアビダルマ論書には「業処」の教理は見出されないのである。

もしこのように中国に「業処」の教理が伝わらなかったとしたら、中国で四五〇年ごろまでに『観無量寿経』が述作されたということは考えられないことである。同様にこれを、中央アジア成立と見ることも、当時、業処の教理が中央アジアに存在したことを証明することが必要であると考える。しかしそのようなことは、恐らく不可能であろう。

したがって『観無量寿経』は、インド成立にして、畺良耶舎によって、四五〇年ごろに漢訳されたという伝統説を承認してよいと考える。なお『観無量寿経』に「法蔵比丘、願力所成」とか、「法蔵比丘、四十八大願[85]」等の語があることが、この経の翻訳を疑う理由となっているが、しかし一般に後の翻訳が前の翻訳を参照し、その訳文に影響されることは、中国の仏典の翻訳にはしばしば見られることであり、その実例は枚挙にいとまがない。例えば『倶舎論』で、真諦訳と玄奘訳、梵本との三者を比較してみれば、玄奘が真諦の訳文を採用した点や、あるいは理解を容易にするために文章を挿入している点等を多数に指摘することができる。玄奘のように自己の翻訳の独自性を強調した人でも、前の翻訳の影響を強く受けているのである。したがって先行する経典の文章を採用したとしても、それだけで経典の全体を中国成立と見るべきではなかろう。私見によれば、『観無量寿経』は伝承の間に写誤が多かったようであり、大蔵経の間に文章の不一致が多いが、しかし全体として見て、これをインド成立と見るのに不都合な内容は見当らないと考える。

なお最近藤田宏達博士が、『観無量寿経』は、般舟三昧にもとづいて中国で撰述されたものであるという研究を発表された[86]。そして『観無量寿経』と「般舟三昧」との思想の合致する点をいくつか指摘せられた。これは極めて注目すべき研究であると思うが、しかし『観無量寿経』の清浄業処観については一言も言及しておられない。『観経』の

観法が清浄業処観にもとづいていることは、『観経』自身の言うところであり、疑いないことであるが、藤田博士が『観経』の観法を般舟三昧であると見られるならば、清浄業処観をどう見られるのか、両者の関係について触れてほしかったと思う。

『観経』は、極楽の依報と正報とを観想するのであるから、観仏だけを目的としているのではない。しかし仏を観ずる観想も含まれている。その点では、観仏の方法は異なるとしても、その結果については般舟三昧と合致する点がある。仏教には観仏の方法については、業処観や般舟三昧のほかにも行法が見られる。例えば『道行般若経』(小品般若経)の「常啼菩薩品」には、常啼菩薩が一心に般若波羅蜜を求めて思惟方便していると、突然空中に声が聞かれ、忽然として如来の形像が彼の前に住立したという。常啼はこの如来から教えられて、般若波羅蜜を求めて、東方衆香城に向うのであるが、この見仏の三昧を「見一切諸仏三昧」(sarva-tathāgata-darśi nāma samādhiḥ)と呼んでいる。[87] この『般若経』の説く「見一切諸仏三昧」も、観仏三昧の一種である。故に藤田博士の指摘された如く、『観経』の業処観と般舟三昧とに共通点は見られるのであるが、観仏三昧には種々の種類があることが注意さるべきであると思う。

『観経』の清浄業処観については、その内容を具体的に検討すべきであるが、いまはその余裕はない。

4 『阿弥陀経』

大本より古い小本『阿弥陀経』 小本の漢訳『阿弥陀経』一巻は羅什の訳出である。この経は「経録」では『無量寿経』とも呼ばれている。ともかく羅什に『阿弥陀経』一巻の訳出があったことは間違いないであろう。つぎに、劉宋代の求那跋陀羅にも『無量寿経』一巻の訳があったというが、これは伝わらない。そのあとで玄奘が『称讃浄土仏

摂受経』一巻を訳している。この玄奘訳の経名は、本文中の「称讃不可思議仏土功徳、一切諸仏摂受法門」からとったものであろう。

現存の梵本は『極楽の荘厳』(Sukhāvatīvyūha) とあって、大本の『無量寿経』の梵名と同じである。ただし大本の場合は尾題に「アミターバスヤ」の語があり、さらに「経」と呼ばれないで、「章」となっていたが、小本の場合には『極楽の荘厳と名づける大乗経』となっており、これが独立の経であることが、経題にもコロフォンにも示されている。小本の『阿弥陀経』の方が、法蔵説話を持つ大本よりも古い形を示すと思うのであるが、そのことは経名にも現れている。

なお経名を『極楽の荘厳と名づける大乗経』とすることは、チベット訳でも同じである。(大本の場合は、梵本とチベット訳とで経名に一致が見られなかった)。

小本『阿弥陀経』の内容については、これまで断片的に述べてきたので、ここに繰返すことは省略したい。

四　むすび

「浄土思想」の用語は「浄土教」よりも、いく分概念が広いであろう。しかしここには両者を区別しないで用いた。そして「浄土教」の意味を、「仏土を清浄化する」という観点から考察し、その成立の経過を跡づけた。それをまとめると、次の如くである。

インドにおける浄土思想の成立　第一に小本の『阿弥陀経』には、「極楽」についてはかなり詳しい説明があったが、しかしそこには「清浄なる仏土」という自覚は見出されなかった。極楽には、苦はなくて楽のみがあると説き、そこには七重の欄楯、七重の羅網等があり、それらは金・銀・瑠璃・水晶等で飾られ、美しい蓮池や宝樹がある等、感覚的な美しい世界として、極楽が示されている。梵本には、そこに住する声聞が、清浄（suddha）なる阿羅漢であること、住する有情は清浄なる菩薩であること等を説いているが、羅什訳では、彼等を「清浄」とは言っていない。玄奘訳『称讃浄土仏摂受経』には、「浄土」とか「浄仏土」「清浄国土」がしばしば説かれ、極楽の楽が「無量清浄寿楽」であるとして、楽の「清浄性」が説かれているが、これらは玄奘の加筆と見てよい。

小本の『阿弥陀経』には、極楽の清浄性は説かれていないのであり、これが最初の段階であると見てよい。阿弥陀仏についても、特にその清浄性は示されていない。

第二の段階は、阿弥陀仏に「前生」が語られるようになった段階である。阿弥陀仏に前生を語ることは、阿弥陀仏に「菩薩行」を認めることであるが、菩薩行はとりもなおさず「清浄行」である。阿弥陀仏の前生譚は十五種も語られているが、法蔵菩薩の前生譚以外は、教理として発展しなかった。あるいは法蔵菩薩の前生譚が整備されたために、他の前生説話は未完成に終わったと見ることもできよう。

第三の段階は、大本の『無量寿経』である。この経には、二十四願経・四十八願経・三十六願経等の発展段階があるが、ともかく二十四願経ですでに法蔵菩薩の前生譚は成立している。すなわち法蔵菩薩が王位を捨てて比丘となり、仏国土を建立せんとの願いをおこし、世自在王仏の導きにより、仏国土の荘厳を摂取し、二十四願を建立し、この願を満足するために六波羅蜜の行をおこなったことを説いている。六波羅蜜の行はすなわち「浄仏国土」の行であるからである。しかし二十四願経では、法蔵菩薩の行の「清浄性」は明確には説かれていない。『平等覚経』には、仏が

「無量清浄仏」と訳されているために、「清浄仏国」の訳語も多いが、しかし原語が不明であるために、確かなことは分らない。ただし『大阿弥陀経』では、阿弥陀仏の光明の清浄性を説き、阿弥陀仏の光明は「清潔無瑕穢」[88]であり、諸仏の光明中の極明であるといい、光明について詳しい説明をなしている。

漢訳『無量寿経』は四十八願経であり、二十四願経よりも一段の進歩を示しているが、阿弥陀仏の清浄性についても、明確な説明がある。法蔵菩薩の仏国土建立の行の説明において、「摂取仏国清浄荘厳妙土」とか、「諸仏如来浄土之行」「仏所説厳浄国土」「摂取荘厳仏国清浄之行」「諸仏妙土清浄之行」等の表現がある[89]。現在の「梵本」には、これらの漢訳の「清浄」に相当する語は明確でないが、四十八願を説いたあとで、「彼は、このような仏国土の清浄(buddhakṣetrapariśuddhi)と、仏国土の威勢と、仏国土の広大とを達成したと述べ、極楽が清浄であることを示している[90]。

さらに阿弥陀仏の光明について述べる所でも、阿弥陀仏の別名に「清浄光仏」があり、光明の清浄なることが示されている。彼の仏の光明は「無垢」(vimalā)であるという[91]。

ただし『無量寿経』においては、極楽の相状を示す点では、その説明は小本の『阿弥陀経』とそれ程の違いは認められない。専ら感覚的に美しい国、快適な国として説明されている。

第三段階の大本の『無量寿経』の中に、二十四願経と四十八願経との間に発展段階を認めてもよい。その時は、四十八願経は第四段階に位置づけられる。

つぎに、極楽が清浄な仏国であることを明瞭にしているのは『観無量寿経』である。この経が「清浄業処」観によって、極楽を観想する経であることはすでに述べた。韋提希は十方諸仏の浄妙国土を見て、それらはすべて清浄であり、光明があるが、とくに極楽世界に生ぜんとねがったのである。そして仏陀は、未来世の衆生の煩悩の賊に害せられる者のために「清浄業」を説くと言って、この経を説いている。そして西方極楽世界は「清浄国土」であると言っ

ている。その楽は極妙楽事であり、これを見ることによって、歓喜を生じ、無生法忍を得るという。このように『観経』では、極楽の楽が精神的なものに変容されている。ともかく『観無量寿経』は、極楽の清浄性の自覚に立って述べられている。これが第五の発展段階である。

第六段階は天親の『無量寿経論』である。その前に『十住毘婆沙論』の「易行品」や『大智度論』を加えるべきかもしれない。これらの論にも阿弥陀仏国の清浄性を説いているが、断片的であるために省略したのである。天親の『無量寿経論』が、極楽の依報・正報の清浄性を証明しようとした論であることは、すでに言及した。すなわち「五念門」のうちの第四観察門において、極楽を三種に観察する。極楽の仏国土の功徳荘厳を十七種に観察し、第二には阿弥陀仏の功徳荘厳成就を八種に観察し、菩薩の功徳荘厳成就を四種に観察するが、それらはすべて、その清浄性を観察するのである。ここに明瞭に、阿弥陀仏や諸菩薩のみでなく、極楽という国土も清浄であることが主張せられているのである。

中国における浄土思想の発展　第七段階は曇鸞の『浄土論註』である。この論には、すでに示した如く、「安楽浄土」の語によって、極楽と浄土とが同一視されている。その点で『無量寿経論』より一歩進んでいると言うことができる。そして龍樹の「易行品」の難行道と易行道の喩を出し、易行道は、信仏の因縁を以って浄土に往生せんと願じ、仏の願力に乗じて彼の清浄土に往生することであるという教理を展開している。故にこれは「浄土の法門」と呼ぶにふさわしいものである。これは、信仰にもとづいて成仏が可能であることを示す教理である。

曇鸞の次の道綽の『安楽集』には「浄土の法門」という用語も用いられている。『安楽集』では、一代仏教を聖道門と浄土門とに開いて、浄土門の教理の独自の領域のあることを証明している。したがって曇鸞・道綽に至って「浄

土教」が成立したと言ってよい。しかしもちろんそれ以後にも、浄土教の教理は種々に展開していることは言うまでもない。しかし「極楽の浄土化」の教理は曇鸞において成立したと見てよいと考える。

（1）「浄土思想」という語は概念が曖昧であるので、ここでは「浄土教」と同じ意味に用いることにした。なお「浄土」の用語については、拙論「浄土教の用語について」（『日本仏教学会年報』第四二号、昭和五二年、一頁以下）を参照。

（2）藤田宏達『原始浄土思想の研究』五〇七頁以下。田村芳朗「三種の浄土観」（『日本仏教学会年報』第四二号、昭和五十一年度、一七頁以下）等参照。

（3）『稱讃浄土仏摂受経』大正一二、三四八中以下。

（4）『大乗無量寿荘厳経』巻下、大正一二、三三五中。

（5）藤田宏達、前引書六九頁以下による。

（6）『無量寿経』巻上、大正一二、一六七中。

（7）拙論「浄土教の用語について」（『日本仏教学会年報』第四二号、昭和五二年、四頁以下）参照。

（8）『無量寿経』巻上、大正一二、一六七下。A. Ashikaga, Sukhāvatīvyūha, Kyoto, 1965, p. 23. 阿弥陀仏の世界の清浄性については、拙論「浄土教の成立の問題」（『石田充之古稀記念・浄土教の研究』二七頁以下）参照。

（9）『無量寿経』巻上、大正一二、一六九下。A. Ashikaga, ibid. p. 24.

（10）『無量清浄平等覚経』巻一、大正一二、一八一下。『大阿弥陀経』巻上、大正同、三〇二中。

（11）『浄土論註』巻下、大正四〇、八四一中。「極楽」が楽であるというだけでは、清浄の意味は出てこない。拙論「浄土教の成立の問題」前引書、二二頁以下参照。

（12）拙論「浄土教の成立の問題」（『石田充之古稀記念論文集・浄土教の研究』三〇頁以下）参照。

（13）『大品般若経』巻一、大正八、二一八下。『大智度論』巻一〇、大正二五、一三四中。

（14）『大品般若経』巻六、大正八、二五九中。『大智度論』巻五〇、大正二五、四一八上。

（15）道綽の『安楽集』巻上に「天親の浄土論に依るに」とあるのが最初であろうか。大正四七、七下。

(16)『維摩詰所説経』巻上、大正一四、五三八上―下。「浄土」の訳語については、拙論「浄土教の成立の問題」(『石田充之古稀記念論文集・浄土教の研究』三一頁以下)参照。
(17)『浄土論註』巻上、大正四〇、八二九上。
(18)『維摩詰経』巻上、大正一四、五二〇上中。
(19)『妙法蓮華経』巻六、大正九、四三下。
(20)同上、巻四、大正九、二八中。
(21)『十住毘婆沙論』巻三、大正二六、三二上。
(22)同上、巻八、大正同、六四下。
(23)塚本善隆『唐中期の浄土教』七一頁。
(24)塚本善隆、同上、九頁。
(25)塚本善隆、前引書七二頁。
(26)『阿弥陀経』大正一二、三四六下。『稱讃浄土仏摂受経』大正同、三四八下。The Smaller Sukhavativyūha, 浄土宗全書別巻、一九六頁。
(27)『無量寿経論』大正二六、二三〇下。
(28)同上、大正同、二三二上。
(29)同上、大正同、二三二中。
(30)山口益『大乗としての浄土』八六頁。その結果、山口博士は「浄土とは、遍えに衆生の救済が現に遂行せられている清浄化(vyavadana; purification)の世界を意味する」と述べ、浄土を清浄化の世界であると見ておられる。同書一〇四頁。
(31)『無量寿経論』大正二六、二三二中。
(32)塚本善隆、前引書九頁。
(33)『浄土論註』巻上、大正四〇、八二六中。
(34)『十住毘婆沙論』巻五、大正二六、四一中。
(35)『浄土論註』巻上、大正四〇、八二六中・下、八二八下。

(36)『無量寿経論』大正二六、二三二中。『浄土論註』巻下、大正四〇、八四一中。
(37)『浄土論註』巻上、大正四〇、八二九上。
(38)同上、大正同、八二八下。
(39)同上、大正同、八四三上。
(40)塚本善隆、前引書九頁。
(41)『安楽集』巻上、大正四七、四下―五上。
(42)『無量清浄平等覚経』巻四、大正一二、二九九中参照。
(43)『安楽集』巻上、大正四七、七中下。
(44)同上、巻上、大正四七、九下、十上。
(45)同上、巻上、大正四七、一二中。
(46)同上、巻上、大正同、一三下。
(47)『無量寿経論』大正二六、二三二上。
(48)『大智度論』巻五〇、大正二五、三四二上中。
(49)藤田宏達『原始浄土思想の研究』一四一―一六四頁。
(50)『止観輔行伝弘決』巻二之一、大正四六、一八二下。
(51)継成『阿弥陀仏説林』(『真宗全書』第五)。
(52)『大智度論』巻一〇、大正二五、一三四中。
(53)『慧印三昧経』大正一五、四六四中。『無量門微密持経』大正一九、六八一下。『賢劫経』巻一、大正一四、七中・一〇中。
(54)藤田宏達、前引書、三三九―三四一頁。
(55)『阿弥陀経』大正一二、三四七中。
(56)『般舟三昧経』大正一三、八九九上。『般舟三昧経』巻上、大正同、九〇五上。
(57)『般舟三昧経』大正同、八九八中。
(58)『大集経賢護分』巻一、大正同、八七四下。M・ハリソンは「般舟三昧」を "Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-

Samādhi" を梵語に還元してよい。Paul M. Harrison, The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita Samādhi-Sūtra, Tokyo, The Reiyukai Library, 1978.

(59)『般舟三昧経』巻上、大正一三、九〇五中。

(60)『慧印三昧経』大正一五、四六五上。『如来智印経』大正同、四七二上。

(61)『慧印三昧経』大正一五、四三三下。『如来智印経』大正同、四七〇下。

(62)『十住毘婆沙論』巻四、大正二六、三九上。

(63) 同上、巻五、大正同、四一中。

(64) 同上、巻五、大正同、四三上。

(65) 同上、巻五、大正同、四一中。

(66) 藤田宏達、前引書、六九頁。

(67) 藤田宏達、前引書、二九頁。

(68) A. Ashikaga, Sukhāvativyūha, p. 67.

(69) 河口慧海『蔵和対訳無量寿経』(『浄土宗全書』別巻、三二二頁)。

(70) 梶山雄一『さとりと廻向』(『講談社現代新書』一一八頁以下、一八二頁以下)。

(71)『大阿弥陀経』巻上、大正一二、三〇三中。『無量清浄平等覚経』巻一、大正同、二八二下。

(72) 拙著『初期大乗仏教の研究』二九〇頁参照。

(73)『無量清浄平等覚経』巻三、大正一二、二九一上。『大阿弥陀経』巻上、大正同、三〇九上。

(74)『大阿弥陀経』巻上、大正一二、三〇一中。

(75) 同上、巻下、大正同、三一〇上。

(76)『無量清浄平等覚経』巻三、大正同、二九二上。『無量寿経』巻下、大正同、二七二中。

(77) 矢吹慶輝『阿弥陀仏の研究』一四〇—一頁。藤田宏達、前引書、二八五頁。

(78) 岩本裕『地獄と極楽』一一四頁以下。

(79) 定方晟「西方浄土・アメンテ・エーリュシオン」(『宗教研究』第二〇九号、一九七一年一二月、五三頁以下)。

(80) 梶山雄一「ゾロアスター教と仏教」(『講談社現代新書、さとりと廻向』一二一頁以下)。同「阿弥陀仏論争」(成田山『インド古典研究』Ⅵ、一九八四年、八一頁以下)。

(81) 上村勝彦「阿修羅考――インドとイランの対比――」(『東洋学術研究』第二二巻第一号、一九八三年、四四頁以下)。

(82) 月輪賢隆『仏典の批判的研究』一四八頁以下。月輪博士は仏の身長を「六十万億那由他恒河沙由旬」とし、観音の身長を「八十万億那由他由旬」として、両者の長さが違いすぎると言われる。たしかに「恒河沙由旬」と単なる「由旬」とでは、大きな違いである。しかし大正蔵経(十二巻、三四三頁下)では、観音の身長は「八十億那由他恒河沙由旬」とある。ただし、脚註によると宋元明の三本では、「八十億」が「八十万億」となっており、「恒河」を除くという。この点は混乱しているのであり、テキストの伝承がよくなかったのである。このほかにも、大正蔵の校異によると、『観無量寿経』には、伝承の間の混乱が多い。

(83) 拙論「観経の成立と清浄業処」(早稲田大学東洋哲学会『東洋の思想と宗教』創刊号、一―一八頁、一九八四年六月)。

(84) 『解脱道論』巻三、大正三二、四一一上。

(85) 『観無量寿経』大正一二、三四三上・三四五下。

(86) 藤田宏達「浄土教における神秘思想の一断面――『観無量寿経』にあらわれた見仏――」(成田山新勝寺刊『インド古典研究』、Ⅵ一九八四年、縦組一頁以下)。

(87) 『道行般若経』巻九、大正八、四七一中・四七二上。『小品般若経』巻一〇、大正同、五八〇下・五八一下。『仏母般若波羅蜜多経』巻二四、大正同、六六九上・六七〇中。P.L. Vaidya, Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, Darbhanga, 1960, pp. 240, 243.

(88) 『大阿弥陀経』巻上、大正一二、三〇三上。

(89) 『無量寿経』巻上、大正一二、一六七下。

(90) A. Ashikaga, Sukhāvativyūha, p. 23.

(91) 『無量寿経』巻上、大正一二、一七〇中。A. Ashikaga, ibid. p. 27.

Ⅱ　浄土経典の種々相

藤田　宏達

一　はじめに

浄土経典　阿弥陀仏の浄土思想は、浄土経典の編纂[1]という形をとって成立した。浄土経典としては、わが国では古来『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の三つの経典をあげ、これらを「浄土三部経」と呼びならわしている。しかし、この呼称は法然にはじまるもので[2]、成立史的に見ると、この三経がはじめからまとめて編纂されたというわけではない。これらの中では、まず『無量寿経』と『阿弥陀経』とが編纂され、その後かなり遅れて『観無量寿経』が編纂されたと考えられる。これは現在の学界の定説といってよい。

しかし、『無量寿経』と『阿弥陀経』のどちらが先に編纂されたかという問題になると、議論が分かれ、これをはっきり論定する決め手はない。だから、現在の段階では、この二つの経典はほぼ同じころに、事情をやや異にして編纂されたと見るのが穏当である。

私は『無量寿経』と『阿弥陀経』のそれぞれの原初形態によって想定される最初期の浄土思想を「原始浄土思想」[3]と名づけている。それは、年代と地域の上からいえば、およそ西紀一〇〇年ころ、クシャーナ王朝の版図内の北西インドにおいて成立したと推定される。

ところで、原始浄土思想は、やがて時代の経過とともにインドにおいて広く展開するに至る。このことは、阿弥陀仏や極楽浄土に言及する経論がきわめて多く存在する事実によって確かめられる[4]。ただ、地域的に見れば、展開の主流をなすものはインドから中央アジアを経て中国へ、そして朝鮮・日本に流伝した浄土教である。このうち、インド・

中央アジア・中国へ流伝する過程については、まだ学問的に不分明な点が少なくないが、そこで大きな役割を演じたのが『観無量寿経』である。それは、後の中国・日本における浄土教の確立・発達に決定的な影響を与えた経典である。

本章では、こうした三つの浄土経典を取り上げて、その種々相を検討する。所与の課題にしたがい、他の浄土思想に言及する諸経典については一切取り上げないし、また検討の対象は文献上の種々相に限ることにする。三経のうち『無量寿経』と『阿弥陀経』については、それぞれの諸異本のもとになった種々な原本の全体を総称する経名として、便宜上〈無量寿経〉〈阿弥陀経〉という表示法を用いる。

二　〈無量寿経〉

サンスクリット本　〈無量寿経〉のサンスクリット本 Sukhāvativyūha（極楽の荘厳）を世に初めて紹介したのは、[5] マックス・ミュラーと南条文雄博士の共編によるオックスフォード刊本（一八八三年）である。その後、大谷光瑞刊本（一九二九年）、荻原雲来改訂本（一九三一年）、ヴァイディヤ刊本（一九六一年）、足利惇氏刊本（一九六五年）が出ているが、これら五種の刊本の中で、現在の段階で依憑すべきものは、底本に最も良い写本を用いた足利刊本である。しかし、この足利刊本は、オックスフォード刊本や、荻原改訂本との一々の校異を示していないし、また現存の写本すべてにわたっての校訂を行なっているわけではない。したがって、足利刊本を無批判的に用いることには問題がある。いったい、右の諸刊本はネパールで発見されたサンスクリット写本のいずれかにもとづいたものであるが、現在で

は三十三部の写本を原物または写真版で参看できる状況にある。これは、オックスフォード刊本当時にはわずか五部の写本しか知られていなかったのとは格段の相違である。もっとも、これら三十三部はすべてネパール系写本であり（現在、ネパール・イギリス・フランス・インド・日本の各国に保存されている）、不完全本も含まれているが、しかし従来の刊本には参照されていない写本も数多くあり、またすでに参照された写本についても、その読み方が杜撰で誤りを犯していることも少なくないので、改めて写本全部にわたって比較検討する必要がある。

現存の写本の所在、形態等の詳細についてはここでは省略するが[6]、三十三部のうち、三十一部が紙本で、二部が貝葉本である。年代や内容から見て最もよい写本は龍谷大学図書館所蔵の貝葉本であり、これはすでに足利刊本の底本として用いられている。書写年代は、コロフォンの記載から判断して、十二世紀中葉、おそらく一一四七―一一六七年の間であったと推定される。もう一つの貝葉本は、現在カトマンドゥの国立公文書館に収蔵されているものであるが、コロフォンに一一五二年または一一五三年に当たる書写年代が明記されている。したがって、龍谷大学図書館所蔵本とほとんど同年代のものと思われるが、しかし国立公文書館所蔵本は不完全本であり、その点資料的価値が劣ると言わねばならない。

ネパールには、カトマンドゥの個人蒐集の仏教写本目録によると、なお Sukhāvativyūha の貝葉本一部があることになっているが、しかし一九七二年に私が調査した時には、その行方が不明であった。近時の Nepal-German Manuscript Preservation Project やその他のネパール写本のマイクロフィルム蒐集の中にも、まだこの貝葉本に当たるものが含まれていないから、あるいは幻の写本であるかもしれない。しかし、ネパールでは今後も新たな写本が発見される可能性があるので、将来、写本の数はさらに増えるであろう。私はかつて〈無量寿経〉のサンスクリット本の和訳を行なった際に、当時入手した諸写本にもとづいて足利刊本の補正表を付したが、それは和訳の原拠を示し

たもので原典批判を目的としたものではなかった。[7] そこで、目下披見しうる三十三部の写本について、その全部をローマ字化して校合する作業を進めている。これは、将来 Sukhāvativyūha の批判的校訂本を作成するための準備作業である。すでに本願文の部分については一応の作業を終え、その結果をまとめてみたが、[8] 経典全体については、まだ暫くの時間を要する。その間に、有用な写本がさらに発見されることを期待したい。

漢訳 〈無量寿経〉の漢訳[9]は、古来「五存七闕」の十二訳があったといわれている。しかし、よく検討してみると、実際にこれだけの翻訳があったかどうか疑わしい。十二訳のうち、少なくとも三訳はまったく信憑性がないし、残る九訳も相互に連関していて実際に九回も翻訳が行なわれたとは見ることができない。現存するのは五訳だけで、翻訳順序にしたがってあげると、つぎのとおりである。

(一)『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』(通称『大阿弥陀経』)二巻、呉・支謙訳(二二二または二二三―二二八または二五三年)〔ただし異説がある〕

(二)『無量清浄平等覚経』四巻、後漢・支婁迦讖(?)訳〔実際は、魏・帛延(または白延)訳(二五八年ころ)と推定される。ただし異説がある〕

(三)『無量寿経』二巻、曹魏・康僧鎧(?)訳〔実際は、東晋・仏陀跋陀羅と劉宋・宝雲の共訳(四二一年)と推定される〕

(四)『無量寿如来会』二巻〔『大宝積経』第五会、巻一七、巻一八〕、唐・菩提流志訳(七〇六―七一三年)

(五)『大乗無量寿荘厳経』三巻、宋・法賢訳(九九一年)

このうち、中国・日本において最も重視され、広く流布したのは(三)の『無量寿経』(真宗系では『大無量寿経』とも呼

ぶ）であるが、サンスクリット本に最も近いのは㈣の『無量寿如来会』である。訳者に関しては、㈣㈤は問題はないが、㈠～㈢の三訳については種々な異説がある。

まず、㈠については、諸経録は一致して支謙訳とするが、訳語・訳風の上から見て後漢・支婁迦讖訳（一七八―一八九年）も考えられる。かつて私はこれらを検討して、第一説として支謙訳をとるが、しかし第二説として支婁迦讖訳も考慮すべきことを述べた。その後、支婁迦讖原訳・支謙改訳という折衷説[10]が立てられ、最近では第二説をとる見解[11]が出されている。

つぎに、㈡については、経録の記載では、支婁迦讖訳と帛延（または白延）訳と竺法護訳の三種の伝承があるが、私は検討の結果、第一説として曹魏・帛延（または白延）訳説をとり、第二説として前涼・帛延（三七三年ころ）、第三説として西晋・竺法護訳（三〇八年ころ）をあげておいた。最近では、このうちの第一説、第二説は信憑性が乏しいとして第三説をとる見解[12]が出されている。

つぎに、㈢についても、経録の上では、康僧鎧訳説と竺法護訳説と仏陀跋陀羅・宝雲共訳説（もしくは宝雲の単訳説）の三種の伝承が認められるが、私は結論的には仏陀跋陀羅・宝雲共訳説が支持さるべきことを論じた。その後、依然として伝統的な康僧鎧訳説を用いる人もいるが、実際はほとんど認める余地のない説であるから、これを学問上用いるのは厳密性を欠くと言わざるを得ない。竺法護訳説については、計算機を用いた数理文献学的方法による見解[13]も出されたが、やはり種々な疑問点があって賛成しがたい[14]。これにたいして、仏陀跋陀羅・宝雲共訳説については、私見とほぼ同一の見解[15]が最近出されている。

以上、訳者に異説がある三本について要点のみを記したが、これによっても知られるように、㈢の仏陀跋陀羅・宝雲共訳説については学界でほぼ支持される段階にきていると思われるのにたいして、㈠と㈡の訳者については、まだ

検討の余地が残されている。最近出された諸見解を見ると、やはり訳語・訳風を重視する方法がとられているが、この方法によって訳者を推定することにはよほど慎重でなければならない。対比される経典については、それぞれ実際の訳者を認定することはもとより、訳出年時についても考慮する必要があるが、これらをすべて明確にすることは簡単ではない。また、もとの原典や分量の相違、偈頌と長行の文体の区別等にも留意しなければならないし、訳語・訳風に関しては単に共通点や相違点の一方のみをあげるのは片手落ちで、その両方を対比・分析する必要がある。こうしてもなお、訳語の面だけで訳者を決定するのには危険を伴うのである。[16] したがって、訳者問題については、このほかに経録・経記・僧伝・流伝状況等、可能な限り広範かつ客観的な視野から検討を重ね合わせて結論を出さなければならない。そして結論に決め手がない場合には、第一説、第二説という形でとどめておくのが学問的には穏当と考えられる。当面の(一)『大阿弥陀経』と(二)『無量清浄平等覚経』の訳者については、今後の細かな検討を俟たなければならぬが、いずれの説に落ち着くにしても、両経の先後関係が動くことはない。つまり、右に列挙した漢訳五本の翻訳順序については何ら変わりがないのである。

チベット訳　〈無量寿経〉のチベット訳[17]は、チベット大蔵経に『大宝積経』第五会として収められ、「聖なるアミターバの荘厳と名づけられる大乗経」(*'Phags pa lhod dpag med kyi bkod pa shes bya ba theg pa chen poḥi mdo; Skt, Ārya-amitābhavyūha nāma mahāyānasūtra*) と呼ばれている。これは、現存のサンスクリット本の経題と異なっている。訳者は、ナルタン版・デルゲ版・チョネ版・ラサ版によると、インド人のジナミトラ (Jinamitra) とダーナシーラ (Danaśīla)、およびチベット人のイェシェデ (Ye śes sde) の共訳（九世紀初）と伝えられているが、北京版によると、チベット人のルイギェンツェン (Kluḥi rgyal mtshan) の単訳（八世紀末）と伝えられている。訳語から見ると『翻訳

名義大集』（八一四年）にしたがっているから前説のほうが妥当というべきである。訳者名はこのように版本による相違はあるけれども、経文は同一のものであり、蔵経本としては他に別訳は存在しない。近年の出版としては、ナルタン版を底本として、デルゲ版・北京版およびギャンツェ写本を校合・手書きした河口慧海刊本（一九三一年）があり、北京版は『影印北京版・西蔵大蔵経』第二十二巻（一九五六年）に収められている。

以上の蔵経本にたいして、最近、ペリオ蒐集の敦煌出土チベット文献の中に、チベット訳の異本の存在することが確認された。それは、すでにラルー（M. Lalou）女史が、右の蔵経本の発展したものではないかと示唆している七点の写本であるが、これらを赤松孝章氏が検討して、P. tib. 557, 563, 562, 561, 556, 96 の六点が文章的に順次に連絡して『大宝積経』第五会『無量寿如来会』下巻（巻一八）の全文に相当すること、もう一点の P. tib. 564 及び P. tib. 96 の十七行分ほどが同経上巻（巻一七）の一部分に相当することを確認した。これらの敦煌写本は『大宝積経』の一環として重訳されたもので、これによって蔵経本とは異なったチベット訳異本の存在が明らかになった。赤松氏はこれらの敦煌写本と蔵経本とを比較して、訳語の上から見て、ほぼ同時代に相前後して訳出されたものであり、またチベット訳『大宝積経』の成立事情から見て、訳者としては法成（Chos grub）が『無量寿如来会』から重訳したという可能性もでてくると述べているが、その詳細は近く公表される同氏の論文[18]を参照されたい。

コータン語訳　〈無量寿経〉にコータン語訳があるということは、最近までまったく知られなかった。コータン語（コータン・サカ語、ウテン語）は、ソグド語とともに中期イラン語の東部方言を形成している言語であり、コータン周辺及び敦煌から出土したコータン語文献の半分以上が仏典の翻訳ないし仏教関係の著作であることは知られていたが、その中に〈無量寿経〉のサンスクリット本から翻訳した断片の存在することが判明した。それは、すでにベイリー

(H.W. Bailey) 氏が一九六三年にローマ字化して出版している一葉の断片 (No. 219 : Kha, 0013 C 2 ; Folio 19)[19] であって、ベイリー氏自身もこれが Sukhāvativyūha に相当することに気づいていたようである。[20] しかし、これをはっきり Sukhāvativyūha に比定したのは、ベイリー氏の弟子エンメリック (R.E. Emmerick) 氏であり、それは一九七九年のことであった。[21] ただし、エンメリック氏は、この断片が Sukhāvativyūha のどの部分に相当するかについては指示していないので、これを調べてみたところ、足利刊本七頁二行目―一六行目にほぼ相当することが分かった。この箇所は、ダルマーカラ（法蔵）比丘がローケーシュヴァラ・ラージャ（世自在王）如来に向かってひざまずいて合掌礼拝し、いわゆる歎仏偈（讃仏偈）を述べる、その第三偈までのところである。現行のサンスクリット本と対比すると、字句にかなりの出入りがあって必ずしも直訳とはいえないが、しかし大筋は対応しており、この断片が〈無量寿経〉のサンスクリット本にもとづいたものであることは疑いない。現在までのところ、これが唯一の断片であるが、今後この断片を精密に検討するとともに、関連資料を精査するならば、さらに新しい事実を見出しうるかもしれない。

ウイグル語訳　〈無量寿経〉にウイグル語訳があるということも、最近分かった新しい成果である。これは、百済康義氏とツィーメ (P. Zieme) 氏とによって近く共著本および論文として公表される予定であるので、[22] 詳しくはそれを参看されたいが、百済氏から提供された資料にもとづいてその概要を記しておこう。

ウイグル訳〈無量寿経〉は、まずツィーメ氏によってベルリンのドイツ民主共和国科学アカデミー (Akademie der Wissenschaften der Deutschen Demokratischen Republik) 所蔵のドイツ探検隊将来資料中に七断片 (U. 2977, 2868, 2979, 2980, 2978, 3422, 2979a) の存在が確認された。これは、トルファン盆地内のセンギム (Sangim) で収集されたものであるという。これらの断片を百済氏の助力によって検討した結果、六断片については、康僧鎧（？）訳『無量

寿経』にそれぞれ相当箇所が比定された。便宜上、それらを古来の科段で示すと、序分の一部分と、正宗分に入って、歎仏偈の第七・八・九偈、法蔵菩薩の選択の一部分、第三十四・三十五願、三誓偈（重誓偈）の第五・六・七偈、現土証誠（顕智慧）の一部分に相当する。これを見ると、『無量寿経』の上下二巻の両方にまたがっていることが知られる。一断片（U 3492）は、残存の文がわずかなため、まだ相当箇所を明確に指摘できないが、おそらく上巻から訳したものと推定されている。

これらの断片の比定とは別に、百済氏はロンドンの大英図書館（The British Library）所蔵のウイグル写本断片（Or. 8212 (121)）が、同じく康僧鎧（?）訳『無量寿経』の冒頭部分に当たることに気づいたという。その詳細はいずれ公表されると思うが、これによって現在までに発見されたウイグル訳〈無量寿経〉は康僧鎧（?）訳から重訳されたものであることが一層確実になった。ただし、このウイグル語訳が、いつ、どこで、だれによってなされたかについては不明であるが、ウイグル仏典が一般に九―十四世紀に訳出・書写されたとすれば、このウイグル訳〈無量寿経〉も年代的にはそのころに位置づけられるものであろう。

西夏語訳　〈無量寿経〉に西夏語訳が存在したということも、最近判明した。一九七七年に西田龍雄氏が公表した「西夏訳仏典目録」[23]によると、No. 070 に西夏文『大宝積経』があげられており、漢訳の『大宝積経』一一〇巻から翻訳されたものと記している。してみると、第五会（巻一七、巻一八）の『無量寿如来会』も西夏語に重訳されたということになる。そこで、この実態について西田氏にお尋ねしたところ、およそ以下のような御教示を得た。現在、西夏文『大宝積経』の断片はレニングラード東方学研究所と大英図書館に所蔵されており（北京図書館にもあると記したのは誤りの由）、このうち大英図書館本（Nos. 933, 1233）は巻一三および巻一一六の断片であるが、レニングラード

本については一行十八〔―十九〕字のもの（巻一、一二、一七、二〇、二六、三一、三二、三七）と、一行二十一字のもの（巻一―四、六―八、一五―一九、二九、三〇、五〇、一一三）の二種類の写本（刊本と記したのは誤りの由）がある。ただし、これはグリンステッド編『西夏大蔵経』（E.D. Grinstead, *The Tangut Tripitaka*, 9 pts., New Delhi, 1973）所収の写真複製によったもので、なおこれ以外の巻数についてもコズロフ・コレクションの中に含まれている可能性があるという（羅福成が発表した巻二七の断片はレニングラードにあるはずだが、グリンステッド編には含まれていない）。ところで、目下の『無量寿如来会』については、巻一七は、十八〔―十九〕字のほうは完本であるが、二十一字のほうは最初から「円満善根、非以語言能尽辺際、口中」（大正一一、九五下）に当たる部分まで残り、以下は欠けている。また巻一八は、二十一字のほうだけが残っているが、前の部分が少し欠けて「微動不逆不乱、吹諸雑花」（同上、九七中）から始まり最後まであるとのことである。したがって、以上によれば、現存の写本だけによっても、『無量寿如来会』の西夏語訳はほぼ全体にわたって存在していることが知られるのである。[24] これは、チベット訳『大宝積経』の一環として『無量寿如来会』のチベット訳の存在が確認されたことと照合すると、一層興味深いといわねばならない。

三　〈阿弥陀経〉

サンスクリット本　〈阿弥陀経〉のサンスクリット本の原名も、〈無量寿経〉のそれと同じく Sukhāvativyūha という。[25] 悉曇文字で書かれた原本は、おそらく平安時代初期に慈覚大師円仁が中国より将来したものと思われるが、江戸時代の後期になって常明がはじめてこれを『梵漢両字阿弥陀経』（一七七三年）として刊行した。その後、慈雲の『梵

漢阿弥陀経』（一七八三年）、法護等の『梵文阿弥陀経諸訳互証』および『梵文阿弥陀経義釈』（ともに一七九五年）が続き、近年になって、パリのギメー博物館年報の手写本（一八八一年）、阿満得寿本（一九〇八年）のほかに、慈雲本の影印版（一九五三年）や光覚本（承久三年本）の影印版（一九七二年）も出ている。最近は、寂厳の『梵唐阿弥陀経文句』『梵漢両字阿弥陀経』『梵唐対訳阿弥陀経』の三写本[26]の内容も紹介されている。

こうした悉曇本のいずれかにもとづいて、デーヴァナーガリー文字もしくはローマ字による刊本が出ているが、その先鞭をつけたのはマックス・ミュラーのデーヴァナーガリー本（一八八〇年）であり、それは、一部修正して前記の〈無量寿経〉のオックスフォード刊本（一八八三年）に付録として転載された。その後、荻原雲来改訂本（一九三一年）、木村秀雄刊本（一九四三年）、足利惇氏刊本（一九五五年）、月輪賢隆刊本（一九五五年）、ヴァイディヤ刊本（一九六一年）などが出ているが、これらの中で、現在一般に用いられているのは、オックスフォード刊本と荻原改訂本である。しかし、荻原改訂本はオックスフォード刊本に若干の訂正をほどこしたほかは、特に相違がないから、実質的な意味での定本は、オックスフォード刊本であると言わなければならない。石山寺所蔵本を底本とした足利刊本は、注目すべき用法を含んでいる点で参照されるべきであり、木村刊本も、諸異本の対同を詳記している点で参考になるが、未完本であるのが惜しまれる。私は〈阿弥陀経〉のサンスクリット本の和訳に際して、オックスフォード刊本の補正表を付したが、その時には寂厳の悉曇本はまだ見ることができなかった。将来、すべての悉曇本を再検討した上での批判的校訂本の作成が必要と考えられる。

漢訳　〈阿弥陀経〉の漢訳は[27]、「二存一闕」の三訳があったといわれるが、現存しているのはつぎの二訳である。

(一)『阿弥陀経』一巻、姚秦・鳩摩羅什訳（四〇二年ころ）

(二)『称讃浄土仏摂受経』一巻、唐・玄奘訳（六五〇年）

このうち、広く流布したのは羅什訳『阿弥陀経』であり、玄奘訳よりもサンスクリット本に近い。現在失われている訳本は求那跋陀羅訳「小無量寿経」であり、これについては隋から唐にかけて一時、原物が存在したとする説もあるが、疑わしい。いずれにせよ、羅什訳が漢訳としては最も古い。ただこの羅什訳は、古い経録や僧伝では「無量寿経」と呼ばれ、浄土教家の著作を見ても、曇鸞は「舎衛国所説無量寿経」、道綽は「小巻無量寿経」と呼び、「阿弥陀経」という経名を用いていない。「阿弥陀経」または略して「弥陀経」という経名がはっきり用いられるようになったのは、唐初の善導のころからである。[28] 善導は玄奘の新訳も見ることができたはずであるが、これをまったく無視して、羅什訳だけを用いている。

羅什訳には、蔵経本と流布本との間に重要な相違点がある。それは、六方段が終わったあとに、蔵経本ではサンスクリット本とほぼ同じく「聞二是経一受持者、及聞二諸仏名一者」とあるのに、流布本では「聞二是諸仏所説名及経名一者」となっていることである。蔵経本では阿弥陀仏の経説と諸仏の名が同格に考えられているのにたいして、流布本では〝この諸仏の説くところの〔阿弥陀仏の〕名および〔その〕経の名を聞く者〟という意味になり、全体が阿弥陀仏だけに統一されている。これは、諸仏の名を受持することを説くのに不都合を感じて、後になって、おそらく善導のころに改められたのではないかと推測される。もとの羅什訳が現行の蔵経本のとおりであったことは、サンスクリット本（およびチベット訳）と一致する点から疑問の余地がない。ただし、玄奘訳を見ると、文意は流布本のそれに類同しているから、後にはサンスクリット本にもそのように改められたものがあったのかもしれない。

羅什訳に関しては、なお襄陽龍興寺（湖北省）の石刻「阿弥陀経」の所伝がある。これは、宋代の元照の『阿弥陀経義疏』[29]や王日休の『龍舒増広浄土文』巻一[30]によると、六方段の前の「若一日……一心不乱」のあとに「専持名号、

以称名故、諸罪消滅、即是多功徳多善根多福徳因縁」の二十五字（元照）、またはこの文を「……即是多善根福徳因縁」と読んで、二十一字（王日休）が挿入されているとする所伝である。この石経は隋の陳仁稜の書といわれ、この所伝が正本であって現行本は訛脱しているとしており、法然も『選択本願念仏集』[31]で引証しているが、しかしこれが後代の加筆であることは明らかである。[32]同じ石経でも、房山雲居寺（北京市南西）の唐刻「仏説阿弥陀経」[33]にはかかる加筆はなく、先の「聞是諸仏所説名及経名者」についても、現行の流布本とまったく同じである。

チベット訳　〈阿弥陀経〉のチベット訳[34]は、「聖なる極楽の荘厳と名づけられる大乗経」（*Hphags pa bde ba can gyi bkod pa shes bya ba theg pa chen poḥi mdo*; Skt. *Ārya-sukhāvatīvyūha nāma mahāyānasūtra*）という。すなわち、サンスクリット本の経題と同じである。しかし、訳者については、諸版本の多くは何ら言及するところなく、ただデルゲ版のみが、インド人のダーナシーラ（Dānaśīla）とチベット人のイェシェデ（Ye śes sde）等の共訳（九世紀初）と伝えている。これは、前記の〈無量寿経〉のチベット訳とほぼ同じころに訳されたことを示しており、信頼してよい説である。近年の出版としては、ナルタン版を底本として、デルゲ版と北京版を校合、手書きした河口慧海刊本（一九三一年）があり、北京版は『影印北京版・西蔵大蔵経』第三十巻（一九五五年）に収められている。

この蔵経本にたいして、最近、ペリオ蒐集の敦煌出土チベット文献の中にチベット訳の異本が一点見つかった。これも、赤松孝章氏が発見したもので、「アミターバ経一巻」（Snaṅ ba mthaḥ yas kyi mdo bam po gcig go）という尾題をもつ写本（P. tib. 758）であるが、検討の結果、羅什訳からの重訳であることが確認された。写本の前半部分は欠損していて完本ではないが、羅什訳の「舎利弗、於如意云何。彼仏何故号阿弥陀」から最後までに相当しており、内容的には流布本ではなく蔵経本のほうに一致している。興味深いのは、羅什訳の「阿弥陀」に対応する訳語として

snaṅ ba mthaḥ yas をあてていることで、これはチベット大蔵経所収本で用いられる ḥod dpag med (=Amitābha) とは相違しているけれども、訳者が漢語の「阿弥陀」を「無量光」と解したことを示している。訳者の名は分からないが、赤松氏はペリオ蒐集の他の写本 (P. tib. 1257) の記述と照合して、チソンデッェン王の時代 (七四二―七九七) に重訳されたもので、サンスクリット本の現存チベット訳よりも早く訳出されたのではないかと推定している。もしそうならば、初期チベットの翻訳事情に関する重要な研究資料にもなり得るわけであるが、詳しくは近く予定されている同氏の公表を俟つことにしたい。[35]

なお、これまでほとんど注意されることがなかったが、羅什訳『阿弥陀経』の漢字音をチベット文字で音表した興味深い写本が敦煌から出土している。スタイン本 Ch. 77. Ⅱ. 3 (Catalogue No. C130)[36] がそれで、現存部分は先のチベット訳写本と同じく「舎利弗、於如意云何。彼仏何故号阿弥陀」から最後までで、内容的には蔵経本と一致する。すでに一九二七年に、トーマス (F.W. Thomas) とクローソン (G.L.M. Clauson) が一語宛つ漢字とチベット文字の表音を対照した研究を行なっているが、[37] 漢語音韻の研究の上でも有用な資料となるものである。[38]

ウイグル語訳 〈阿弥陀経〉にウイグル語訳が存在するということは、先述の〈無量寿経〉のウイグル語訳と同時に知られたものである。それは、ドイツ民主共和国科学アカデミー所蔵のドイツ探検隊将来資料中の一断片 (U 2976) で、形状・紙質・書体などから見て、前掲の〈無量寿経〉のウイグル語訳七断片ともとは同一本に属していたと推定されている。ツィーメ氏は、百済氏の協力を得て、この断片が羅什訳『阿弥陀経』のいわゆる自証勧信の文の終わりから東方段の大部分に相当することを確認した。その詳細な報告は、前記の〈無量寿経〉のウイグル語訳の七断片とともに近く公表されることになっている。[39]

西夏語訳　〈阿弥陀経〉に西夏語訳が存在することも、前記の西田氏の「西夏訳仏典目録」[40]によって明らかになった。そこでは No. 207 として西夏文『仏説阿弥陀経典』があげられ、羅什訳『阿弥陀経』から翻訳されたと記している。現在、レニングラード東方学研究所に所蔵されているものであるが、西田氏も原物を見ておられないので、完本か断片か、あるいは写本か刊本か、目下のところ分からないが、多分写本と刊本ともにあるのではないかとのことである。将来その全容が解明されることを期待したい。

四　『観無量寿経』

漢　訳　『観無量寿経』は、〈無量寿経〉〈阿弥陀経〉と違って、サンスクリット本が現存していない。また、サンスクリット本の存在を裏づけるようなチベット訳も存在しない。現在あるのは、漢訳とウイグル語訳のみである。

まず、漢訳についてみると[41]、この経典は経録では『観無量寿仏経』あるいは『無量寿観経』とも呼ばれ、最古の『出三蔵記集』では失訳とされているが、『法経録』以降はすべて劉宋の畺良耶舎（Kālayaśas 三八三?—四四二?）訳としている。『高僧伝』によると、西域人の畺良耶舎が宋都建康（現在の南京）に来て、近郊の鐘山の道林精舎で訳出し、沙門僧含が筆受したとあり、おそらく元嘉初年—十九年（四二四—四四二年）の間の訳出と推定される。これは、前記のとおり、羅什が四〇二年ころ『阿弥陀経』を訳出してから二十年ないし四十年後のことであり、また仏陀跋陀羅と宝雲が四二一年に共訳したと見られる康僧鎧（?）訳『無量寿経』より数年ないし二十年後のことである。つまり「浄土三部経」としては、最も遅く中国にあらわれたわけである。

経録の中には、この畺良耶舎訳のほかに、同じく劉宋の曇摩蜜多（Dharmamitra 三五六―四四二）訳があったとする所伝があり、そのほか別の失訳があったとする説もあるが、いずれも信頼しがたく、これらを認める余地はほとんどない。したがって、『観無量寿経』の漢訳としては、もともと畺良耶舎訳の一本しかなかったと言わなければならない。

ウイグル語訳　『観無量寿経』のウイグル語訳として、はじめて世に紹介されたのは、大谷探検隊がトゥルファン附近で発見して将来した断片一紙である。これを橘瑞超氏が解読して、『観無量寿経』第十観音観の一部分に相当することを明らかにした。[42] 橘氏の解読にたいしては、その後修訂がなされ、このウイグル語訳が漢訳すなわち畺良耶舎訳にもとづく重訳であることが確認されている。[43]

これまでは、この断片が知られるだけであったが、最近、ドイツ民主共和国科学アカデミー所蔵のドイツ探検隊将来資料中に二種の断片が見出された。一つは、ツィーメ氏が発表したもので、[44] 二片に破れた貝葉型紙片（U 1996, 1997）が畺良耶舎訳の下品中生段の前半部分に相当することを確認したばかりでなく、この断片が大谷探検隊将来の断片ともとは同一本であることをいくつかの観点から解明した。

もう一つの断片（U 1499）は、ツィーメ、百済両氏によって畺良耶舎訳の冒頭部分に相当することが確認された。[45] 書体・寸法などから、この断片も前記の二断片と同じ写本に属していたと考えられ、したがってこの断片がウイグル訳『観無量寿経』の第一葉であったことは疑いないとされている。

このほかに、ドイツ探検隊将来資料中には、『観無量寿経』のウイグル文の韻文作詩断片群があり、ツィーメ、百済両氏がこれらを復原して、詳細な研究を行なった。その成果は近く公刊されるが、[46] それによると、この作詩は、畺良耶舎訳『観無量寿経』にもとづいて、トルコ系カングリ族の血をひく嶷嶷（きき）（一二九五―一三四五）がウイグル語で頭

韻四行詩に作詩あるいは改作したもので、十四世紀中葉に中国内地、おそらくは大都（北京）で木版印刷されたと推定している。残存部分は前半の十紙と最後の一紙であり、全体の半分近くが残っている。内容的には第八観までに当たるが、詩文はきわめて自由であって、『観無量寿経』そのものの翻訳とは見なされない。おそらくこの作詩は、「白蓮社経」という典籍の中に引用された『観無量寿経』を摘出して、これを頭韻四行詩に改作したものと考えられている。

ところで、この「白蓮社経」という典籍についても、ツィーメ、百済両氏はその解明を進めている。[47] それは、すでに馮家昇氏およびフォン・ガバイン（A. von Gabain）女史が紹介した Abitaki（「阿弥陀経」）という題記をもつ四巻本のウイグル写本（未出版）[48]である。これは題名からして『阿弥陀経』のウイグル訳と推定されたこともあったが、実際はそうではなく、白蓮社の関係者が作成した白蓮社独自の未知の中国語典籍からのウイグル語訳と推測されている。白蓮社の典籍であるという意味で「白蓮社経」と呼ばれ、阿弥陀仏に関係した経典を引用しているから「阿弥陀経」と呼ばれたらしい。引用経典は「浄土三部経」をはじめ『華厳経』『涅槃経』『十地経』『大智度論』などであるが、『観無量寿経』については「十六観〔経〕」（Altï ygrmi qolulamaq）の名でしばしば引用しており、それが前記の巙巙の頭韻四行詩の素材になったのではないかとも推定されている。この Abitaki 写本は、宋代ごろまでにウイグル語訳されたものらしいが、ここで引用されている『観無量寿経』のみならず、『無量寿経』や『阿弥陀経』の引用文も解読されるならば、三部経のウイグル語訳としてさらに新しい資料を加えることになろう。両氏の研究成果の発表が俟たれる所以である。

撰述問題　以上、『観無量寿経』の翻訳について述べたが、この経典には〈無量寿経〉や〈阿弥陀経〉の場合とは異なった意味での撰述に関する面倒な問題が残されている。それは、資料的にはサンスクリット本やチベット訳がな

いこと、漢訳としては畺良耶舎訳一本のみで他に異訳がないこと、ウイグル語訳も畺良耶舎訳にもとづいた重訳であることなどに端を発して、インド成立が疑われていることである。

もちろん、サンスクリット本やチベット訳がなく、漢訳が一本だけであっても、インド成立が間違いないものもあるが、しかし『観無量寿経』の場合は、このほかにも種々な疑問点が指摘されている。[49] たとえば、畺良耶舎訳とほぼ同じころに訳出された観経類として、同じく畺良耶舎訳とされる『観薬王薬上二菩薩経』、仏陀跋陀羅訳とされる『観仏三昧海経』、曇摩蜜多訳とされる『観普賢菩薩行法経』および『観虚空蔵菩薩経』、沮渠京声訳とされる『観弥勒菩薩上生兜率天経』の五経があるが、これらも同じようにサンスクリット本・チベット訳を欠き、漢訳も一本のみである。もっとも、『観弥勒菩薩上生兜率天経』だけにはチベット訳がデルゲ版とラサ版に入っているが（北京版、ナルタン版、チョネ版にはない）、しかしこれは漢訳からの重訳であるから、チベットにおいてもサンスクリット原典が得られなかった事実を示している。したがって、このような諸観経の在り方を通じてみると、『観無量寿経』のサンスクリット本が存在しないという事実は、決して単なる偶然とはすまされないのである。

また、諸観経について同じことがいえるのであるが、『観無量寿経』という経題の「観」に相当するサンスクリット語が何であるか明確には分からない。「観」の原語はふつう vipaśyanā であるが、[50] しかしこの経典の内容からして dhyāna を当てる説や anusmṛti を当てる説[51]などがあり、決定しがたい。もちろん、漢訳の経題はサンスクリット本の字句どおりの訳とは限っていないけれども、ともかく経題について不審な点が認められるのである。

また、『観無量寿経』の畺良耶舎訳を信じると、この経典はおそくとも西紀四〇〇年ころまでに成立していたことになるが、しかし、そのころインドでかかる経典が編纂されたり、あるいは流伝した形跡は何も認められないのである。

このように見てくると、『観無量寿経』の原本が存在しないという事実は、この経典がインドで編纂されたという

ことに重大な疑問を投げかけるものといってよい。こうした状況から、近年になって『観無量寿経』のインド成立説にたいする否定的な見解が提示されるようになった。それは大別して、中央アジア撰述説と中国撰述説とに分かれるが、またこの両者の折衷説も提示されており、他方これらにたいしてインド成立の復権を主張する説も最近出されている。ここではこうした諸説について一々詳説・検討する余裕はないので、その要点のみを紹介しておこう。

諸説の要点　まず、中央アジア撰述説については、その論拠として、『観無量寿経』の訳者畺良耶舎をはじめ諸観経の訳者が中央アジアに深い関係をもつこと、『観弥勒菩薩上生兜率天経』のようにトゥルファン附近で求得したことをはっきり伝えているものがあること、観仏・観像の叙述の背景にはガンダーラの仏教美術の影響をオリジナルな形で受けた中央アジアを想定しうることなどが指摘される。

これにたいして、中国撰述説[52]の論拠としては、『観無量寿経』には他の漢訳経典の説を受けた形跡が種々認められること、特に他の観経類とは共通の字句が多く見出されること、用語・文体などにはインドの原典からの翻訳とは見がたいものがあること、思想・表現について中国的色彩が濃厚であること、仏・菩薩の身量や円光などにアンバランスの記述があって正当な翻訳とは認めがたいことなどが指摘される。また、最近では『観無量寿経』における仏名として「無量寿仏」と「阿弥陀仏」の二つが用いられている点を手がかりとして、この経典は本来別々に存在していた阿闍世王伝説、定善十三観、散善三観をある編集意図から一本にまとめ、それに結語を付して一経の体裁を整えたものという明確な中国編集説[53]も提起されている。これは九品往生段が、『漢書』「古今人表」に見られる人物の九等級の分類（品第）や、曹魏の時代にはじめられた官吏登庸法としての「九品官人之法」の制度を背景として成立したのではないかという推定[54]とも対応して、有力な論拠である。中国撰述説は、経録の用語でいえば、『観無量寿経』を「疑

経」、「偽経」あるいは「疑偽経」などと見る説であるから、[55]『観無量寿経』の取り扱いにたいして新たな観点を示すものといわねばならない。

右の両説にたいして、最近、インド撰述説も主張されている。[56]それは、『観無量寿経』にあらわれる「清浄業処」の「業処」をパーリ仏教の「業処」(kammaṭṭhāna)と同義に見て、この経典はインドにおいて業処の観法がよく実習された地方で成立したものでなければならぬとする論拠である。

かつて私は、主として中央アジア撰述説と中国撰述説とを検討した結果、『観無量寿経』は、五世紀初頭までに、おそらく中央アジアでその大綱が成立し、伝訳に際して中国的要素が増広・加味されたのではないかと推定した。その後、主として強化されたのは中国撰述説であり、またインド撰述説も提示されたが、このうち、インド撰述説の根拠とされる「清浄業処」については、すでに古くから説かれているもので、内容的には、新しい説というわけではない。[57]この説の弱点は『観無量寿経』の「業処」がパーリ仏教独特の術語である kammaṭṭhāna の訳語であると決定する保証がどこにもないということである。南伝アビダルマの「業処」という術語や教理は、北伝アビダルマ文献やその他の漢訳経論の中にはまったく見当たらないし、また『観無量寿経』でも南伝アビダルマの所説に言及して、その中で「業処」という語を用いているわけではないから、これをパーリ仏教の術語と同義に見ることは極めて困難である。まして、これをもって『観無量寿経』が、パーリ仏教の業処の観法が行なわれている地方で成立したと見るのは、まったく理解に苦しまざるを得ないのである。

これに比べると、中国撰述説、なかんずく最近提示された中国編集説のほうは、説得力をもつものと考えられるが、しかし中国編集説にしても、本来別々に存在していたという阿闍世王伝説、定善十三観、散善三観までもすべて中国で成立したと見ているわけではないようである。特に十三観については、中央アジア成立の観法を中国における『観

無量寿経』撰述の際の材料として採用したものと解しているから、中央アジア撰述説との連絡を依然残しているように見受けられる。

私は、こうした諸点を考え合わせ、さらに従来の論拠に新しい知見も加えて、やはりかつて主張したように、中央アジア撰述説と中国撰述説のいわば折衷案をとることにしたい。新しい知見とは、『観無量寿経』に類似の教説が、コータン語文献の中に見出されること、阿闍世王説話の伝承の中に中央アジア的要素が認められること、中国撰述説の論拠にはなお再検討を要する点があることなどであるが、これらは中央アジア撰述説を強化するものと考えられる。もちろん、中国撰述説を強化する材料もふえていることであるから、両説のいずれかに決定することは、まだ困難であると思われる。その意味で、両説の折衷説というのは、明快を欠くきらいがあるものの、現段階では穏当ではないかと考えている。この私見の論拠については、近刊の小著[58]において詳しく述べるので、ここでは以上をもって稿を閉じる。

（1）編集部から与えられた課題名には「浄土教経典」とあったが、私は「浄土経典」の呼称を用いるので、そのように改めた。

（2）『選択本願念仏集』大正八三、一下。

（3）「原始浄土思想」の「原始」に明らかでない点があるという人がいるが、私はこの用語について、その範囲を年代と地域の上ではっきり規定しているので、よく参看されることを望む。拙著『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年、第四版〔追補〕一九七九年）〔以下『原始浄土』と略記〕、三頁。

（4）浄土思想に言及する経論の数は、漢訳で二九〇部ほどあるが、このうち異訳を除いて一経論一訳の計算をしても、一九二部ほどになる（拙著『原始浄土』一三八頁）。

（5）以下の一々の出典については、拙訳『梵文和訳、無量寿経・阿弥陀経』（法蔵館、一九七五年、〔追補〕一九七九年）〔以下『梵文和訳』と略記〕、七―一八頁参照。

（6）詳しくは、拙稿「梵文無量寿経の本願文――現存写本の伝承――」（石田充之博士古稀記念論集『浄土教の研究』永田文昌

堂、一九八二年、横組三―一七頁）参照。なお、この論文で取り上げた写本は三十二部であるが、その後、所在不明の一部（同上論文、注1参照）の現存が判明した。cf. *A Succinct Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Possession of the Faculty of Letters, Kyoto University*, compiled by K. Goshima and K. Noguchi (Kyoto, 1983), No. 123. したがって、今は全部で三十三部を数える。

(7) 最近、足利刊本を底本とし、オックスフォード刊本、大谷刊本、荻原改訂本および拙訳『梵文和訳』の「梵文補正表」を校合したサンスクリット文が作成された。香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』（永田文昌堂、一九八四年）、五三―三八一頁参照。

(8) K. Fujita, *The Vow in the Sanskrit Manuscripts of the Larger Sukhāvatīvyūha* (Offset Printing), Department of Indian Philosophy, Hokkaido University (Sapporo, 1980).

(9) 以下の出典については、拙著『原始浄土』一三三―九六頁参照。

(10) 丘山新「『大阿弥陀経』訳者に関する一仮説」（『印度学仏教学研究』二八巻二号、一九八〇年、二二七―二三〇頁）。

(11) 香川、前掲書、一一―一七頁。

(12) 同右、一七―二四頁。

(13) 後藤義乗「数理文献学的方法による無量寿経類漢訳者の推定」（『印度学仏教学研究』二六巻二号、一九七八年、一七四―一七五頁）。

(14) 拙稿「『無量寿経』の訳者問題補説」（勝又俊教博士古稀記念論集『大乗仏教から密教へ』春秋社、一九八一年、六九一―七〇〇頁）。

(15) 香川、前掲書、二四―三〇頁。

(16) 前注(14)の拙稿で、その一例をあげておいた。

(17) 以下の出典については、拙著『原始浄土』二一―二三頁および拙訳『梵文和訳』一八―二〇頁参照。

(18) 赤松孝章「チベット訳無量寿経の敦煌新出異訳本について」（『龍谷大学・仏教文化研究所紀要』第二十三集掲載予定）。

(19) H.W. Bailey, *Khotanese Texts*, vol. V (Cambridge, 1963), p. 123.

(20) E.g. H.W. Bailey, *Dictionary of Khotan Saka* (Cambridge, 1979), s.v. pūrauysa-.

(21) R.E. Emmerick, *A Guide to the Literature of Khotan* (Tokyo, 1979), p. 31.

(22) ペーター・ツィーメ、百済康義共著『ウイグル語の観無量寿経』（永田文昌堂、近刊）および P. Zieme, "Uigurische Sukhāvativyūha-Fragmente," *Altorientalische Forschungen* (in Vorbereitung).

(23) 西田龍雄『西夏文華厳経』Ⅲ（京都大学文学部、一九七七年）、二三頁。

(24) 西夏文『大宝積経』および『阿弥陀経』の実態について、西田龍雄教授より懇切な御教示を受けた。ここに記して感謝の意を表する。

(25) 以下の出典については、拙著『原始浄土』九七―一〇二頁および拙訳『梵文和訳』二三―三一頁参照。

(26) 小島通正「日本梵語学史の研究――寂厳の梵唐阿弥陀経文句について――」（『龍谷大学論集』第四〇五号、一九七五年、二二―五五頁）、および同「日本梵語学史の研究――五智山の梵語学、特に寂厳について――」（『叡山学院研究紀要』創刊号、一九七八年、二一―七五頁）。

(27) 以下の出典については、拙著『原始浄土』一〇三―一一五頁参照。

(28) 善導（六一三―六八一）以外の著作としては、慧浄（五七八―六四五?）の『阿弥陀経義述』（大正三七、三〇七中）や元暁（六一七―六八六）の『阿弥陀経疏』（同上、三四八上）などがある。

(29) 大正三七、三六一下。

(30) 大正四七、二五七上。

(31) 大正八三、一七中。

(32) 井ノ口泰淳「敦煌本『阿弥陀経』について」（『宗教研究』一七七号、一九六四年、六七―六八頁）、金子寛哉「敦煌写本阿弥陀経について」（『法然学会論叢』第二号、一九七八年、三三―四六頁）参照。

(33) 中国仏教協会編『善導大師円寂一千三百年紀念集』（日中友好浄土宗協会、一九八〇年）、四八頁。

(34) 以下の出典については、拙著『原始浄土』一〇二―一〇三頁参照。

(35) 赤松孝章「チベット訳阿弥陀経の異本――敦煌写本 P tib 七五八について――」（『印度学仏教学研究』三三巻一号または二号掲載予定）。

(36) *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from the Tun-huang in the India Office Library*, by the late L. de La

Vallée Poussin, *with an Appendix on the Chinese Manuscripts*, by K. Enoki (Oxford, 1962), p. 266.

(37) F.W. Thomas and G.L.M. Clauson, "A Second Chinese Buddhist Text in Tibetan Characters," *JRAS.* (1927), pp. 281-306, and "Supplementary Note," pp. 858-860.

(38) 羅常培『唐五代西北方音』(国立中央研究院歴史語言研究所、単刊甲種之十二、上海、一九三三年)、七頁以下参照。

(39) 前注(22)参照。

(40) 西田、前掲書、四三頁。

(41) 以下、詳しくは拙著『原始浄土』一一六—一二一頁。

(42) 橘瑞超『二楽叢書』第一号(一九一二年)、凡例三—六頁、本文二三—四一頁。

(43) 羽田亨「二楽叢書第一号を読む」(『芸文』第三年第十号、一九一二年、八二—九〇頁)。のち『羽田博士史学論文集』下巻「言語・宗教篇」(京都大学東洋史研究会、一九五八年)、五四六—五五三頁に再録。最近の詳細な修訂として、百済康義「観無量寿経——ウイグル訳断片修訂——」(『仏教学研究』第三十五号、一九七九年、三三—五六頁)参照。

(44) P. Zieme, "A New Fragment of the Uigur *Guanwuliangshoujing*," (『龍谷大学・仏教文化研究所紀要』第二十集、一九八二年、20—29頁)。

(45) ツィーメ、百済共著『ウイグル語の観無量寿経』(前出)の序論の中の「散文訳の観無量寿経」に追補されている。

(46) 同右書の序論に「頭韻四行詩の観無量寿経」、本文として「ウイグル語本文・和訳・英訳」「訳註」「語彙」「図版」があげられている。

(47) 同右書の序論に「Abitaki 中の観無量寿経」として、簡単な紹介がある。

(48) 馮家昇『回鶻文写本〝菩薩大唐三蔵法師伝〟研究報告』(『考古学専刊』丙種第一号、北京、一九五三年)、三三頁。A. von Gabain, "Die altürkische Literatur," *Philologiae Turcicae Fundamenta II* (Wiesbaden, 1964), p. 226. なお、Ankara の民族学博物館 (Etnografya Müzesi) 所蔵の五種の写本 (No. 13141) については、つぎの共同論文が出る予定。A. Temir, K. Kudara, K. Röhrborn, "Die alttürkischen Abitaki-Fragmente des Etnografya Müzesi/Ankara," *Turcica. Revue d'études turques* 16 (1984)

(49) 詳しくは拙著『原始浄土』一二一—一三六頁参照。なお、以下では、拙著の上記箇所であげた出典は省略し、そこで言及

しなかった説や、拙著刊行後に公表された説についてのみ出典をあげる。

(50) "Amitāyurdhyāna-sūtra" と呼ぶ説の代表例として、古くは J. Takakusu (tr.), *SBE.*, XLIX (Oxford, 1894), Pt. II, p. 159, 近くは H. Nakamura, *Indian Buddhism* (Hirakata, 1980), p. 203 がある。なお、これに類するものとして "Amitāyur-nidhyāna-Sūtra" (*Tōyō no Shisō to Shūkyō*, No. 1, 1984 : "English Contents") があるが、特に nidhyāna を用いている理由は分からない。

(51) Amitāyurbuddhānusmṛti-sūtra" とする例は、たとえば P. Demiéville, H. Durt, A. Seidel, *Répertoire du Canon bouddhique sino-japonais*, Fascicule annexe du Hōbōgirin, édition révisée et augmentée (Paris et Tokyo, 1978), p. 46. なお、これに類するものとして、smṛti を当てる説のあることも聞いているが、まだ公表されてはいない。

(52) 中国撰述説の代表である月輪賢隆「仏典之始終——仏在世の経典と支那製作の経典特に六観経に就いて——」は、同『仏典の批判的研究』(百華苑、一九七一年)、三—一七三頁に収録・公表された。

(53) 山田明爾「観経攷——無量寿仏と阿弥陀仏——」(『龍谷大学論集』第四〇八号、一九七六年、七六—九五頁)。

(54) 野上俊静『観無量寿経私考——中国浄土教の展開と関連して——』(東本願寺出版部、一九七三年)、三七—四五頁、同『中国浄土教史論』(法蔵館、一九八一年)、一七八—一八三頁。

(55) 道元は在宋中、師の如浄にたいする質問の中に、『観無量寿経』が「真偽未詳、古今学者之所疑也」と述べている(『宝慶記』、大久保道舟編『道元禅師全集』下巻、筑摩書房、一九七〇年、三八二頁)。しかし、これは、この経典の真偽問題を論じたものではなく、当時の禅院の空気を反映した宗派的見解と見なされる(月輪、前掲書、一六〇頁)。

(56) 平川彰「観経の成立と清浄業処」(『東洋の思想と宗教』創刊号、早稲田大学東洋哲学会、一九八四年、一—一八頁)。

(57) 古く望月信亨『仏教大辞典』第二巻(仏教大辞典発行所、一九三二年)「業処」の項に説かれて以来、しばしば取り上げられている。多屋・横超・舟橋『仏教学辞典』(法蔵館、一九五五年)「業処」の項、早島鏡正「浄土教の清浄業処観について」(『干潟博士古稀記念論文集』一九六四年、二三一—二四八頁)、舟橋一哉「アビダルマとアーガマについての二、三の覚え書き(二)」(『三蔵』一切経月報、一〇〇号、一九七五年)、のち『三蔵集』第三輯、(大東出版社、一九七八年)、六一頁、『浄土宗大辞典』2(山喜房仏書林、一九七六年)「清浄業処」の項、『真宗新辞典』(法蔵館、一九八三年)「清浄業処」の項、等。

(58) 拙著『観無量寿経講究』(東本願寺出版部、一九八五年三月刊予定)。

Ⅲ　アミダ仏の起源

定方　晟

一　はじめに

浄土思想の問題点　日本仏教の諸宗派のなかで仏教の伝統からみてもっとも異端的なのが浄土系の宗派である。シャカは遺言で「自己を灯明（あるいは島）とせよ」と言って、自己の力に頼ることを教えたから、他力を標榜する浄土真宗などは正統な仏教から道をふみはずしたものと見えるのである。だから、これらの宗派の思想が仏教の外から、それももしかするとインドの外から、仏教のなかに流れこんだものではないかという推測が行なわれるのも当然である。

だが、これは熱烈な信仰心をいだく日本の浄土教徒にとってはゆゆしき一大事である。自分たちの信奉する宗教が素性の知れぬもの、あるいは異教の血を交えたものとあっては、堅い信仰心もいっぺんに揺らいでくる。そこで、日本では、多くの学者によって、この思想の起源が論ぜられるようになった。

そもそも、浄土思想を構成する主な要素に三つがある。アミダ仏と本願と極楽浄土とである。すなわち、ある菩薩がいて、本願をたて、修行をつんで、アミダ仏となり、極楽浄土の主となって、人を招いているというのがこの思想の骨格である。したがって、浄土思想という言葉はこの思想全体をそのなかの一要素を代表させて呼んだものにすぎない。外国の学者はアミダ仏を代表させてアミダ信仰 Amidism と呼ぶ場合が多い。[1] 上の三つの要素のなかでとくに起源問題が論ぜられるのはアミダ仏と極楽浄土である。それはこれらの起源が外国思想にあるという有力な主張があり、それが仏教のいわば純血主義者の激しい反発を招くからである。そこで本章ではこの二つの起源を論ずることにする。

二　アミダ仏思想の起源

浄土思想の起源を論ずるには藤田宏達博士の『原始浄土思想の研究』から出発しなければならない。この著には従来の主要な研究の成果がすべてまとめられ、また、浄土思想の研究に関する全ての問題点がとりあげられ、厖大な資料が紹介・記載されている。以下のわたくしの文章もほとんど全てをこの著に負うている。

外部起源説　浄土思想の外部起源説が唱えられだしたのは近世ヨーロッパの学界においてである。盲目的宗派心には無縁で、世界史について広い視野をもったかれらには、仏教のアミダ仏はインドに起源するよりも、イランに起源するものと映じた。アミダ仏は無限の光をもつ仏であるが、イランには浄土思想発生以前にまさにそのような属性をもつ神としてゾロアスター教のアフラ＝マズダー（Ahura Mazdāh）があったからである。そして、歴史的にも、イランの思想がインドに流れこむのに十分な条件をそなえた一時期があった。それは西紀前一世紀から西紀後三世紀にかけての、サカ＝パルティア（Saka-Parthia）時代およびクシャーナ（Kuṣāṇa）時代である。サカ族はもと中央アジアを移動していた遊牧民の一種で、中国史書のいわゆる月氏族に圧迫されて、西紀前一世紀ごろアフガニスタン・パキスタン経由でインドに侵入した。パルティア族は、イランにあって長いあいだローマと対峙したあのパルティア王朝の分派であり、サカ族にやや遅れてインドに侵入した。クシャーナ族は前記「月氏族」の一部で西紀一世紀に入ってから、サカ＝パルティア王朝にかわって西北インドの支配者となった。この王朝は便宜的に、第一王朝、第二王朝、第三王

朝と分けられることがあるが、第二王朝の始祖が有名なカニシカ王（Kaniṣka 二世紀頃）である。ところが、これらの王朝はみなイラン系の言語を話す民族の王朝である。考古学的遺物としても、サカ時代のタクシラ（パキスタンの首都イスラマバードの西方三〇キロ）からジャンディアールの拝火教寺院址、カニシカ時代のスルフ＝コタル（アフガニスタンのヒンドゥークシュ山脈の北側）の拝火壇をもつ寺院址が発見されている。しかも、アミダ仏の思想が現われるのはまさにこのような時代においてなのである。

アミダ仏（阿弥陀仏）は漢訳では「無量光仏」「無量寿仏」の名でも現われる。浄土系漢訳経典の相当経であるサンスクリット語経典がいくつか発見されているが、それらの経典では「無量光仏」にあたるものとして amitābha（amita は「無限」の意、ābha は「光」の意）、「無量寿仏」にあたるものとして amitāyus（āyus は「寿命」の意）が記載されている。本章でこれまで断りなく用いてきた「アミダ」は実はこの amita の音訳と考えられている語であり amitābha あるいは amitāyus を省略したものと解釈されている。われわれ日本人は（そしてたぶん中国人も）この二つの呼び名のうちでは、どちらかといえば amitāyus（無量寿）のほうに親しみを覚えるが、ヨーロッパの学者の注意は amitābha（無量光）のほうに向かうらしい。そして、アミダ仏思想の起源を論ずるとき、かれらはもっぱらこの語（無量光）を手がかりにするから、ごく自然にアミダ思想イラン起源説にいたるのである。

内外学者の意識のずれ　また注意せねばならないのは、同じ思想の起源を論じながら、ヨーロッパの学者と日本の学者に意識のずれがあることである。ヨーロッパの学者（主として従来の）はこの思想全体を Amidism（Amidisme アミダ教）と呼び、日本の学者は浄土思想と呼ぶ。ヨーロッパの学者にとっては Amida の語がこの思想の中核である。だから Amida の語ないし観念がイランの宗教に結びつけば、この思想の大半はイラン的思考の所産ということにな

ってしまう。

だが、信仰する当事者にとっては、Amida の名の意味するところなど大して重要ではない。中国や日本で、この仏の名が、信奉者にとっておそらく意味のわからぬ「阿弥陀」で通ったのもそのあらわれであろうし、たとえ「阿弥陀」が「無限」の意であると教えられても、「光」が無限なのか、「寿命」が無限なのかまでは詮索しないだろう。信仰者にとって重要なのは、「ある有力な仏を念じてその極楽浄土に生まれかわらせてもらうこと」なのである。したがって、この思想の中心的意義の深みにまで降りたったことのないヨーロッパの学者には、amita の語一語をもってこの思想の全体的性格を断ずるという限界が生じるのである。

このような限界を考慮においたうえで、Amitābha（無量光）の語一語について語るならば、ヨーロッパの学者たちのアミダ仏イラン起源説は大いに傾聴に値しよう。もちろん、光を属性とする神はアフラ＝マズダー以外にもたくさんいる。光を神格の属性のひとつとする発想は人類に普遍的なものであろう。インドではスーリヤ神（sūrya）、ヴィシュヌ神（Viṣṇu）、無量光天（apramāṇābhā devāḥ）などがとくに光と結びつく神である。しかし、アフラ＝マズダーと光の結びつきの強さは他の諸神格の比ではない。

内部起源説　さて、これに対して、内部起源説にたつ藤田博士はアミターバ（無量光）の観念をどのように仏教ないしインドの思想から導いてくるだろうか。

博士は仏と光明の結びつきを示す資料を原始経典から三つほど引き出している。それはつぎのとおりであるが、博士が示した原語の一部は省略させてもらう。

世間には四つの光（cattāro pajjotā）がある。ここには第五（の光）はない。昼には太陽が輝き（tapati）、夜には

月が光り輝く（ābhāti）。また火は昼夜にそこここを照らす（pabhāsati）。正覚者は輝けるものの中で最勝者であり、この光は無上である（sambuddho tapatam setṭho/esā ābhā anuttarā）。（*SN.* I, p. 15）

その時「＝仏の託胎・降誕・成道・初転法輪の際に、定方」、天界と魔界と梵天界とを含む世界において、沙門・バラモンと人・天とを含む衆の中において、無量にして広大なる光（appamāṇo uḷāro obhāso）が、諸天の天の威力を超えて出現する。かの世界の涯の悲惨にして涯底なる、暗冥・黒闇のところ、そこにはこのような大神力やこのような大威力をもつこれらの月や太陽の光さえも及ばないところ、そのところにまでも、無量にして広大なる光が、諸天の天の威力を超えて出現する。（*AN.* II, pp. 130-131）

アーナンダよ、ここに如来は三千大千世界を光（obhāsa）をもって満たし、かの生ける者たちが、その光（āloka）を認知するならば、その時、如来は音を発し、声を聞かしめるであろう。アーナンダよ、このようにして、如来は音声をもって、三千大千世界、あるいはまた望む限りに知らしめるであろう。（*AN.* I, pp. 227-228）

（以上、『原始浄土思想の研究』三三〇〜三三一頁より、当該部分のみ引用）

そして——と博士は続ける——最後の引用文の「あるいはまた望む限りに」（yāvatā pana ākaṅkheyya）はブッダゴーサによって「無辺無量なる対象国土」（visayakkhettaṃ anantaṃ aparimāṇaṃ）を指すものと解されており、これはちょうど『阿弥陀経』において、仏が Amitābha と名づけられる理由として、「如来の光がすべての仏国土において無礙である」（tathāgatasyābhapratihatā sarvabuddhakṣetreṣu）といわれていることに対応する。したがって、アミターバの観念は原始仏教の仏陀観のなかにすでに胚胎しているのである、と。

わたくしに藤田博士の説を論評する資格はないが、ひとこと私見をはさむことを許されるなら、上に引用された文章がサカ＝パルティアないしクシャーナの統治の始まったあとに成立した可能性はないかということである。引用された文章はパーリ聖典の『サンユッタ＝ニカーヤ』(*Saṃyutta Nikāya, SN* 相応部) であり、『アングッタラ＝ニカーヤ』(*Aṅguttara Nikāya, AN* 増支部) であるが、パーリ聖典を現存の形にまとめたのは西紀五世紀のブッダゴーサ (Buddhagosa 仏音) であるとされている。またこのパーリ経典に相当する『雑阿含』や『増一阿含』は四世紀ないし五世紀に漢訳されたものである。そのときまでに新たなる文章が挿入された可能性はないだろうか、というのがわたくしの疑問である。

「アミダ」と「アミターバ」「アミターユス」の関係をめぐって　さて、以上は外部起源説にしても、内部起源説にしても、アミターバの起源を光の観念を手がかりに探るものであった。ところが、光の観念とは無関係のところにアミダの起源を求める説もある。この場合、短いアミダという呼称が出発点になる。すなわち、漢訳経典の中にはアミターバを単にアミダで呼ぶものがあり、この名が今日日本の浄土系宗派で用いられていることは周知のとおりである。この短い「アミダ」という名前と、長い「アミターバ」ないし「アミターユス」という名前とどちらが先に用いられはじめたかについては、理論的には反相する二つの仮説を想定することができる。ひとつは、アミダが先で、これを「無限なる存在」と解する段階から、何に関して無限なのかを具体的に示す「アミターバ」ないし「アミターユス」の段階に発展したという想定であり、もうひとつは、「アミターバ」および「アミターユス」が先であり、のちに「光」と「寿命」あるいはさらに「清浄」など他の観念をも含める意味で単に「アミダ」と呼ぶようになったとする想定である。

さらに第三の説が可能である。すなわち、両者のあいだには前後関係はなく、漢訳の「阿弥陀」とあるところはインドの原典では最初から「アミターバ」ないし「アミターユス」としかいわれていなかったのだという説である。この場合、短い「阿弥陀」という呼称はあくまでも中国人の便宜的翻訳の産物にすぎないということになる。実際、現存するサンスクリットの諸原典にはこの仏はつねに amitābha ないし amitāyus の形で現われ、amita のような形で現われることは一度もない。後述のように、刻文においても二世紀中葉にはアミターバの語が使われていたことが証明されている。

「アミダ」の原語についての諸説　さて、短い呼称から出発する説を紹介しよう。荻原雲来博士の、amida を amṛta（甘露、不死）に関係づける説がそのひとつである。荻原博士によれば、amida は amita の俗語形である。実際、西北インドを中心に行なわれた俗語のひとつガンダーリー語においてサンスクリットの ta が da に変化する例が知られているから、右の説は首肯できる。ところで、この amita は普通 a-mita、すなわち「測ることのできない」（a は否定辞、mita は「測る」√mā の過去分詞）の意に解されているが、荻原博士はさらにすすんでこれをも別の語の俗語形とみる。何の俗語形かというと amṛta の俗語形だというのである。ṛ というインド学専攻者以外には見なれない母音の正確な音価はよく知られていないが、たぶん i に近い音であり、実際、サンスクリットの ṛ に相当する箇所が俗語形で i になっている例が多い。こうして amṛta→amita→amida という変化が考えられる。しかも、amṛta は「不死」の意（a は否定辞、mṛta は「死ぬ」√mṛ の過去分詞）であるから、amita は「不死」の観念に結びつき、また「無量」の意味も併せもつものとして、「無量寿」の観念に結びつくのである。そして、アムリタはヴェーダ神話の神酒ソーマに関連しており、ソーマは太陽と同一視されるから、「無量光」の観念とも結びつく。アムリタはヴィシュヌ

神に関連して説かれるから、結局、アミダ仏はヴィシュヌ神話に起源をもつのであろう、と。

この荻原博士の見解にたいしては、藤田博士が反対の意を表明して、アミダ仏の原語は amitāyus と amitābha の二つであり、amṛta のごときものを想定するのは困難と述べている。

ところで、筆者自身、「アミダ」の原語にたいしてひとつの想定を提起したことがある。それはエジプトにおける「死者の国」アメンテ amente であるが、amente を言語学的・文献学的に amida に結びつけるのはむずかしく、この面のわたくしの研究はまったく進展していない。アミダの原語に関するこのわたくしの想定はあくまでも極楽起源論に関する附随的なものであって、わたくしの主意は後者にあった。これについてはのちの「極楽の起源」のところでふれることにする。

アミダの名がアミターバやアミターユスに先行したと考える論者に岩松浅夫氏を含めることができる。[2] 氏は阿弥陀が amita の音訳文字たりえぬこと、しかし amṛda (＜amṛta) の音訳文字にはなりうることを音韻論的に詳しく論じた。氏によれば、後漢末においては「弥」の字は語末に -r の韻尾を有しており、主母音も i より e に近い文字であり、外国語の音訳に際しても mer のような音を表わすのに利用されたとみることができる。一方、サンスクリット語の r は [ərə] [əri] [iri] のように発音されたと推定できるから、「弥」の字は十分 mr に対応しうるという。氏の説は阿弥陀の原語を amṛta に結びつける点で前記の荻原博士の所説と同じであるが、荻原博士が amṛta→amita→amida という変化を想定しているのに対し、amṛta→amṛda という変化を想定している点で相違する。そして、岩松氏は「阿弥陀」が amṛda のかなり忠実な音訳語であることを音韻論的に詳しく跡づけた。したがって、アミターバやアミターユスの「光」や「寿命」は元来アミダ仏のエピセットと解釈されることになる。

ところが、この説にたいして藤田博士から厳しい批判がおこなわれた。[3] 博士は「弥」に -r という韻尾が存在す

るというのは音韻学者のあいだで必ずしも定説になっていないことを示し、「弥」が mer のような音を写した確実な例はない（むしろ「弥」が mi を写した例のほうが多い）とし、アミダのような短い形の原語が存在したという考えに根拠のないことを明らかにした。

最古のアミダ仏像　さて、すでに触れたが、一九七六年、インドのマトゥラー市西郊で西紀二世紀のアミダ仏像が発見された。この発見は中村元博士によっていち早く日本に紹介された[4]。像は不完全なもので、両足と両足のまわりの附属部を残すのみであるが、これをのせる台座に銘文が刻まれており、その銘文の中に amitābha の文字が含まれていた。中村博士の解説によると、その銘文の意味はつぎのごとくである。

フヴィシカ大王の第二（八）年の雨季（varṣa）の第二六日、この時機に、隊商（sārthavāha）であるサットヴァカ（Sattvaka）の孫であり、ブッダバラ（Buddhabala）の子であるナーガラクシタ（Nāgarakṣita）が、一切諸仏を供養せんがためにアミターバ仏・世尊の像を建立した。

この善根により、一切諸仏の無上の仏智が説かれんことを。

この銘文はその短さにもかかわらず、いろいろ重要な情報を含んでいる。いま博士の解説にもとづきながら、いくつかの重要点を指摘してみよう。

博士によると、銘文中の「フヴィシカ大王の第二八年」は西紀一五六年である。このことは西紀二世紀という早い時代にすでにアミターバの像が製作されたという重要な事実を示す。従来、このように古いアミダ像は一体も発見されておらず、のちの密教時代の「禅定仏」としてのアミダ像が存在するだけであった。そして、このような考古学的資料の欠如が、文献学的には西紀二、三世紀ごろから存在したことが知られるアミダ信仰の起源を謎のベールに包む

一因を構成していたのである。したがって、アミダ信仰が始まったと推定される西紀一世紀からそれほど遠くない時期に製作されたアミダ仏像の発見の重要性は測りしれない。

しかもすでに西紀一五六年に amitābha の語形が存在する。これは「アミダ」先行論者にとってひとつの困難を呈する。なぜなら、「阿弥陀」の訳語を有する経典『般舟三昧経』や『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』は西紀一五六年以降に翻訳されているから。しかし、この困難を解決する道はある。たとえば「アミダの名が先行した。のちにアミターバ、アミターユスの名が流行しだしたが、一部のひとたちのあいだでは依然として古いアミダの名が通用していた」と考えることである。

つぎに、中村博士が指摘しているように、「一切諸仏を供養せんがために、アミターバ仏・世尊の像を建立した」という文句も重要である。なぜなら、われわれはアミダ仏といえば唯一神的信仰の対象とのみ考えがちであるが、そのような考えがアミダ信仰起源論にとっていかに危険な偏見であるかを教えてくれるからである。一見、仏教とはまるで異質のように見える思想も、決してはじめからそうであったのではないことを知ることは、アミダ思想外部起源論にブレーキをかけるであろう。

マトゥラー出土の意味　さて、もうひとつ重要な事実をあげよう。それは、この像がマトゥラー郊外において発見されたという事実である。マトゥラーはデリーの東南一四〇キロにあり、西紀前後の数百年間、一大宗教都市として栄え、とりわけクリシュナ神の聖地として有名で、西方のストラボーンやプトレマイオスにも「神々の町」として知られていた。仏教やジャイナ教も栄え、仏像の起源論においてはガンダーラとあい対峙する存在となっている。したがって、マトゥラーは宗教的・文化的にもっとも典型的なインド的都市とみなすことができよう。かかる都市からの

アミダ仏像発見はアミダ思想外部起源説にとどめを刺したかにみえる。なぜなら、アミダ思想外部起源論においては、アミダ思想発生の地としてイランに接するインド文化圏すなわちガンダーラや中央アジアが暗黙のうちに考えられていたからである。

しかし、外部起源論は必ずしもとどめを刺されていないことに注意しなければならない。それどころか、外部起源論者はむしろそれを自己に有利な材料とすることさえできるのである。マトゥラーは西紀前一世紀から西紀後三世紀ころまで——すなわち、アミダ思想が発生した時代——、イラン系のサカ族やクシャーナ族の支配下にあった。今日、マトゥラー博物館を入るものは、まず、入口を入ったところで左右に並ぶクシャーナ朝の王たちの立像に印象づけられることであろう。それは仏教やジャイナ教やヒンドゥー教のおびただしい彫刻の中にまるでずかずかと踏みこんできた外来の圧政者のように立っている。これらの圧政者が自己の文化や宗教の痕跡をインド人のなかに全然残さなかったとは考えられないくらいである。したがって——と外部起源論者は結論するであろう——フヴィシカの時代にマトゥラーでアミターバの像が作られたことは、とりもなおさずアミターバが圧政者の宗教すなわちゾロアスター教(?)と仏教の折衷の産物であることを示すのだ、と。

定光仏授記の伝説　アミダ仏台座を考古学的資料のひとつとして紹介したついでに、光に関連した他の種類の考古学的資料にもふれてみよう。『無量寿経』には無量光仏の別名として、光や火に関連したたくさんの名があげられ、過去仏の名にも、太陽・月・光・焔に関連した多くの名があげられている。そうした仏の中でも定光仏(Dipaṃkara)はシャカに成仏の予言をおこなった仏として特異な存在である。このできごとの舞台はナガラハーラ(いまのアフガニスタンのジャラバード附近)であるという信仰が存在したことが、西紀五世紀初頭に現地をおとずれた法顕の記録に

よって知られる。シャカが跪いて泥地に自分の髪を敷き、定光仏がその上を歩いて渡る場面を表わす彫刻は西北インドの各地から出ている（アフガニスタン、[5] パキスタン北部、ボンベイ近郊のカネリ）が、そのうちのひとつショトラク出土のそれ（図1、一一一頁以下参照）は定光仏が両肩から焔を噴出させている様子を表わしている。『阿弥陀経』等に現われる焔肩仏はこれに相当しよう。わたくしは定光仏授記の伝説は土着の信仰と新来の仏教信仰とをつなげるための折衷主義の産物であろうと論じたことがあるが、[6] 土着の信仰がなんであったかを明らかにすることはできなかった。それはともかく、定光仏の名といい、焔肩仏といい、さらにカニシカ王の貨幣に表わされた仏やミイロ（＝ミトラ）の「光」（フヴァルナ hvarna）[7] といい、西暦一、二世紀を中心に光の観念にたいする関心が広く西方インドでみられることは注目すべき事実である。

太陽神スーリヤの像とヘレニズム世界　また、これらの仏教関係の光の観念にほんの少し先行するかのように、インドにスーリヤの彫刻が作られたことも注目すべきである。ボドガヤのそれ（図2）とバージャーのそれ（図3）があげられるが、両者ともに西暦前一世紀ころの作とされる。これは四頭の馬のひく馬車にのった人間の姿であらわされ、インド名によってスーリヤと呼ばれている。バーミヤンの三五メートル仏の天井画にもそれが描かれているが、これは後代の作である。これらの図形の原形はギリシャ美術にたどることができる。図4は西紀前五世紀の壺絵で、太陽神ヘリオスを表わしている。

このような美術における太陽神をみると、光の観念がイランからインドに入ったとしても、それは純粋なゾロアスター教のそれではなく、ヘレニズムのヴェールにつつまれたそれ、もしかするとヘレニズム世界の観念そのもの（ミトラ教をも含めて）ではないかと思われる。ゾロアスター教は美術表現には積極的ではないからである。その点では、

かえって、エジプト・アッシリア・セレウコス朝の光の表現に関連を探るべきかと思われる。

ただし、クシャーナ時代のころになると、やや違ったタイプのスーリヤ像が現われる。図5はその一例で、マトゥラーから出土したものである。中央がスーリヤで、向かって左がダンダ、右がピンガラであるが、かれらの服装、とくに下半身の着衣や履きものをみると、明らかに遊牧民のそれであることがわかる。このタイプの彫像は仏教徒にアミダ・観音・勢至の三尊像のアイデアを提供したのではないかとさえ思われる。

こうして、外部起源論は依然として力をもつようにみえる。しかし、たとえ、アミダにおける光の観念が外国に起源するとしても、それによって浄土思想全体にたいする外国思想の影響を過大に評価してはならない。浄土経典そのものを読めば、この思想は明らかに仏教的世界に属することがわかる。この思想をつくりあげた人たちはあくまでもインド的ないし仏教的教養を身につけた人たちである。かれらは外国の思想をヒントとして受け入れたにすぎないと思われる。バージャーのスーリヤ神の場合、車の下に奇怪な怪物がみえる。これは『リグ＝ヴェーダ』によって解釈することができる。すなわち、それは太陽によって追い払われる醜怪な暗である。おそらくインド人は『リグ＝ヴェーダ』以来のかれら自身の伝統を表現したにすぎないだろう。そのさい、太陽神を四頭引き馬車で表わすというヘレニズム世界のアイデアを利用したにすぎないだろう。

浄土思想の場合、その中の外国要素の混在は、この思想の外国起源を意味するよりは、同化力の大きさを意味すると考えるべきかもしれない。パンを食べブドウ酒を飲んでも、日本人の肉体は依然として日本人の肉体であるように、光の観念をとり入れても、浄土思想は依然として仏教思想である。パンやブドウ酒の痕跡を求めてわれわれの肉体の中を探っても、それを見出すことができないように、イラン的観念を求めて浄土思想の中を探っても、それをはっきり「これ」と示すことはできない。つまり、それは浄土思想の中に完全に消化されてしまっているのである。

三　極楽浄土思想の起源

アミダ仏思想と極楽浄土思想　アミダ仏の思想と極楽浄土の思想は同一の思想的源泉から生まれたものだろうか。あるいは別個の源泉から生まれたものだろうか。もし前者ならば、この源泉を同定するのに手がかりは二つあるということになり、多くの候補のなかから源泉を選びだすのはかなり容易になったはずであるが、いまだ衆目の一致する源泉が発見されないところをみると、両思想は別個の源泉から生まれたと考えるほうが妥当かもしれない。したがって、極楽浄土の思想の源泉を探るのには、必ずしもアミダ仏の思想に結びつかない分野にもメスを入れる必要があろう。

極楽浄土の描写　藤田博士は浄土経典における極楽浄土の描写を箇条書にまとめ、ついで極楽の起源に関する諸説を紹介している。極楽浄土の描写は『無量寿経』から二四箇条、『阿弥陀経』から八箇条とりだされているが、本論では紙数の関係で前者からは二箇条を引用するにとどめ、後者から全てを引用しておこう。(8)

〈無量寿経〉における描写

(12)〝四季がなく、寒くもなく熱くもない。〟

(15)〝極楽世界にいる者は、食物を欲するときに、百味の飲食が自然にある。〟

〈阿弥陀経〉における描写

(1) 〃極楽は西方に位置する。〃
(2) 〃地獄・餓鬼・畜生等が存在しない。〃
(3) 〃大地は黄金色である。〃
(4) 〃七重の欄楯、ターラ樹の並木、鈴をつけた網がある。〃
(5) 〃ターラ樹の並木や鈴をつけた網が風に吹き動かされて、快い音を出す。〃
(6) 〃七宝の蓮池があり、すぐれた水、種々な大きい蓮華があり、周囲には四宝の階段、七宝樹がある。〃
(7) 〃鳥たちが法音を出す。〃
(8) 〃天の音楽があり、天の花が雨降る。〃

極楽の起源に関する諸説　つぎに極楽の起源に関する説を博士の著作にしたがってまとめてみよう。

○外来起源説
(1) ゾロアスター教
(2) ソコトラ島
(3) エデンの園

○内部起源説
A　仏教内部起源説
(1) 大善見王神話（転輪聖王神話）
(2) 北クル洲神話

(3)天界神話
(4)仏塔

B　インド一般神話起源説

(1)梵天神話
(2)ヴァルナ神話
(3)ヴィシュヌ神話
(4)ヤマ神話

外来起源の諸説　これらの説について簡単に解説しよう。極楽浄土の思想がゾロアスター教に由来するという考えは、アミダ仏が同教に由来すると考える人たちが自然にもつにいたる考えである。

ソコトラ島説はビールが唱えたもので、紅海入口ちかくのソコトラ（Sokotra）島の名が Sukhāvati（極楽）と同義の Sukhadhāra に類似しており、同島が貿易でうるおった富裕な島であることにもとづく。

エデンの園説は岩本裕博士が唱えたもので、西方における大沙漠の向うにあるオアシスを宗教的に昇華せしめたものとする。これにはイエスの用いたアラム語がインドの西北部でも用いられたという歴史的背景も併せ考えられる。

大善見王神話説　大善見王神話説はリス＝デヴィズや松本文三郎らが着目したもので、そこにあらわれる転輪聖王の国土の描写が極楽の描写に類似している。いま藤田博士の本から、その描写を引用してみよう。

クサーヴァティー王城は七重のターラ樹の並木で囲まれていた。ターラ樹の並木の一つは黄金でできており、一

つは銀でできており、一つは瑠璃でできており、一つは水晶でできており、一つは珊瑚でできており、一つは琥珀でできており、一つは一切の宝石でできていた。黄金でできているターラ樹には、黄金でできている幹と、銀でできている葉と果実とがあった。銀でできているターラ樹には、銀でできている幹と、黄金でできている葉と果実とがあった。……これらのターラ樹の並木が風に揺り動かされたときは、妙なる、快い、愛すべき、恍惚とする音が出た。……大善見王は、これらのターラ樹の間に、百ダヌ（弓）ごとに蓮池を造らせた。それらの蓮池は四種の煉瓦で積み重ねられた。煉瓦の一つは黄金でできており、一つは銀でできており、一つは瑠璃でできており、一つは水晶でできていた。それら蓮池には各々四つずつ四種の階段があった。階段の一つは黄金でできており、一つは銀でできており、一つは瑠璃でできており、一つは水晶でできていた。……これら蓮池は二種の欄楯によって囲まれていた。……大善見王は、これら蓮池の中に、四季に咲き、すべての人に供される青蓮華・赤蓮華・黄蓮華・白蓮華の花環を植えさせた。……ダンマ殿堂には八万四千の楼閣があった。……ダンマ殿堂は二種の鈴をつけた網で囲まれていた。……これらの鈴をつけた網が風に揺り動かされたときは、妙なる、快い、愛すべき、恍惚とする音が出た。……（『原始浄土思想の研究』四八七―四八八頁）

北クル洲神話説　北クル洲神話説は松本文三郎以下諸学者にとりあげられている。その描写を引用しよう。

……北方の天下の中央に浴池有り。欝難陀と名づけ、広長四千里なり。其の水は涼軟にして且つ清く、七重の壁有り、水底の沙は皆金なり。難陀浴池の周匝四面に陛有り、四宝の金・銀・琉璃・水精を以て之を作る。金の陛には銀の桄あり、銀の陛には金の桄あり、琉璃の陛には水精の桄あり、水精の陛には琉璃の桄あり。難陀池の中には、青蓮華・黄蓮華・白蓮華・赤蓮華有り、中に紅色の者、金色の者、青色の者、黄色の者、赤色の者、白色

の者有りて周匝す。……難陀浴池の東に園有り、賢上と名づく。七重の欄楯、七重の交露、七重の行樹有りて周匝囲遶す。四宝を以て之を作る。……足上を蹈めば即ち四寸陥ち、足を挙ぐれば還復すること故(もと)の如し。……（同、四九二頁）

（図6について解説しよう。[15] 北クル洲では食物に困ることがない。食物は釜の中に自然に満ち、釜の下に珠をもっていくと自然に火がつく。客が来れば、食べたいと思うあいだ、釜の中に食物があらわれつづける。子供は生まれると路傍に捨てられるが、通行人が自分の指を子供にしゃぶらせると、指から乳が出る。）

天界神話説と仏塔説　天界神話説としては他化自在天が極楽に比較されているのが注目される。藤田博士によると、他化自在天は六欲天の中でもっともすぐれているので引きあいに出されたらしく、そのことは『無量寿経』において、極楽の化生者より劣る胎生者を、他化自在天より劣る三十三天や夜摩天に譬えている点からも知られるという。

仏塔説は平川彰博士が明確にしたものである。『僧祇律』には仏塔のつくり方がつぎのようにのべられている。

塔を作る法とは、下基の四方に欄楯を周匝し、円起すること二重にして方牙は四出し、上は槃蓋を施して長く輪相を表わすなり。……塔の園林とは、菴婆羅樹・閻浮樹・頗那娑樹・瞻婆樹・阿提目多樹・斯摩那樹・龍華樹・無憂樹を種えて、一切時に華あり、是の中に出でたる華は応に塔に供養すべきなり。……〔塔の〕池の法とは、塔の四面に在りて池を作るを得るなり。池中の（優鉢羅華・波頭摩華・拘物頭〔華〕・分陀利〔華〕の）種々の雑華は仏塔に供養して、余は華鬘家に与うるを得ん。……伎楽供養とは、……若しくは如来の在世若しくは泥洹の後、一切の華・香・伎楽・種々衣服・飲食は尽く供養するを得ん。……（同、五〇〇頁）

梵天神話説　梵天(ブラフマン)神話説は中村元博士によって論ぜられたもので、極楽に類似する描写の例として、『カウシータ

キ＝ウパニシャッド』（一・三―五）の文があげられる。

実にこの〔梵天の〕世界には、Āra という湖があり、Yeṣṭiha という時があり、Vijarā（不老）という河があり、Ilya という樹木があり、Sālajya という都市があり、Aparājita という宮殿があり、インドラとプラジャーパティとがその門衛であり、Vibhu という大広間があり、Vicakṣaṇā という座席があり、Amitaujas（無量の威力）という玉座があり、また愛すべき Mānasi 女とこれに対応する Cākṣuṣi 女とがおり、諸々の花をとって諸々の世界を織る。また Ambā（*pl.*）と Ambāyavi（*pl.*）というアプサラス（天女）たちがおり、Ambayā（*pl.*）という河がある。……五百人のアプサラスたちはかれに向かって、百人は果実を手にし、百人は膏油を手にし、百人は華鬘を手にし、百人は衣裳を手にし、百人は香粉を手にして来る。彼女らはかれを梵天の装飾をもって飾る。……（同、四九五頁）

その他の神話説　ヴァルナ神話説はマックス＝ミュラー等によってとりあげられたもので、叙事詩やブラーナ聖典によると、ヴァルナは西方の守護神とされ、その都にスカ（Sukhā）があるというから、西方極楽世界と関連がありそうである。

ヴィシュヌ神話説は荻原雲来博士によって唱えられた。これらは博士の「Amṛta（甘露）→Amita」説と首尾一貫するもので、Sudhāmati（有甘露）→Sukhāvati とみなすのにもとづく。藤田博士によると、この語源解釈は疑わしい。ただし、藤田博士はつけ加える。四十八願の中の「那羅延身願」は極楽に生まれる菩薩たちがナーラーヤナ神（ヴィシュヌ神）のような強い力を得るようにとの願であるので、極楽とヴィシュヌ神話との関係を無視することはできない、と。

ヤマ神話はケルンが主張したものである。ヤマの世界はリグ＝ヴェーダでは不滅の光明のあるところとされているから極楽の先駆的観念はあるが、後代にはヤマ観に変化が生じているから、これを極楽の原型とみなすことは困難であろう。

内部起源説と外部起源説の問題点　さて、藤田博士はこれら諸説の中で外部起源説をいずれもいまだ根拠不十分であるとし[9]、みずからは極楽の起源を仏教内部（ないしインド内部）に求めようとする[10]。そして、「原始仏教並びに部派仏教の文献にあらわれる類似説を中心として、極楽の起源を解明する素材を四つにしぼって再検討し」、それらは「それぞれ極楽の観念と密接なつながりを持つと考え」、その「どれをも捨てるわけにはいかない」と結論している[11]。

藤田博士はアミダ仏の起源と同様、極楽浄土の起源をも右のようにインド内部に置くのだが、これにたいしては、岩本裕博士の激しい反論があった。岩本博士はエデンの園説を提出し、いわば外部起源論者の一人であるが、昭和四十五年の印度学仏教学会で発表を行ない[12]、『シャタパタ＝ブラーフマナ』の言葉と浄土思想とを関連づける藤田博士の説に関連して、「両者のあいだには時間的には千年のへだたり、空間的には千キロの隔たりがある、それを結びつけるのは軽率である」と述べ、最後に「遠くの親戚より近くの他人」という警句を残して演壇をおりた。はじめの言葉は『シャタパタ＝ブラーフマナ』が西紀前八百年ごろ中インドにおいて作られ、浄土経典が西紀後百年ごろ西北インドで製作されたことを意味しているのであるが、『シャタパタ＝ブラーフマナ』の伝承がのちまで続き、西北インドにまで伝わった（浄土経典はたとえばマトゥラーで製作されたと考えることもできよう）とすれば、藤田博士の仮定は不当とも思えない。二番目の言葉は、ひとは古い自国の文化よりは新しい隣国の文化のほうから影響をうけやすいということを意味したものであると思われ、わたくしも賛成である。

さて、藤田博士も述べているように、先の四説をもってしても極楽の観念の起源のすべてが明らかにされたわけではなく、とくに西方の観念の起源が不明のまま残る。[13] 北クル洲説において現われる方位観念は北である。ヴァルナ神話においては、ヴァルナが西方の守護神とされており、西の観念があるが、これが極楽に結びつくかどうか確かではない。アミダの光は太陽に比せられるので、太陽の没する方角が極楽の方向になったという考えも有力であるが、絶対的ではない。阿閦仏の妙喜国（abhirati）は東方にあるので、アミダの極楽はそれに対して機械的に西方に位置づけられたとする考えもある。あれほど人口に膾炙（かいしゃ）している「西方浄土」の「西方」の由来がこのようにあいまいなのである。[14]

ヘレニズム世界との関係　ところで、これほど多くの説が出されながら、もうひとつの有力な候補が忘れられているのをわたくしは不思議に思う。それはギリシャ神話のエーリュシオン（Elysion）の野である。ホメロスのオデュッセイア（四―五六一）につぎのようにある。[15]「そこは金髪のラダマンテュスが（治めて）いて、この上なく暮しの易しいところである。雪も降らず、冬の暴風も酷からず、大雨もけっしてなく、常住オーケアノスが爽やかに吹くゼピュロス（西の微風）の息吹を送り、人間どもの気を引き立たせる。」のち、ストラボーン（前六四―二一以後）はこの文章を引用したあとでつぎのように書いている。「なんとなれば、ゼピュロスの清らかな空気とやさしい風はともにまさしくこの国に属するのだからである。というのも、この国は西にあるだけではなく、暖かいからでもある。」ギリシャ神話には、エーリュシオンに似た観念として、「至福者の島」（マカローン＝ネーソイ）や「ヘスペリデスの国」がある。「至福者の島」も、春風が吹き、樹木に金色の花が咲く幸福の島であった。「ヘスペリデスの園」も、西の方、太陽の没するところ、オーケアノス（極洋）の涯に位置し、黄金の実を結ぶ樹があり、ヘスペリデス（「ヘスペロス（黄昏）の娘

たち」）が常に歌い舞っているのである。

エジプトにも古くから、人は死して amnt（「西方」）に生まれるという思想があった。それは不死の国であり、幸せの土地、微風の吹く土地であった。プルタルコス（四六頃―一二〇以後）は amnt を amenthēs と伝えている。コプト語においては amnt となって伝わっている。これは amnt の思想が少なくとも三世紀ごろまで続いていたことを示している。先のギリシャのエーリュシオンもこのエジプトの観念が伝わったものだという。

これまで提出された極楽起源説はインド・イラン・ユダヤに目を向けていた。しかし、浄土経典成立の時代を考えれば、ヘレニズムにも目を向けないのは片手落ちであろう。西紀前後数世紀間、西北インドにはギリシャ・ローマの文化が色濃く影を落していた。イランのパルティアの王たちはみずから「ギリシャ愛好者」（Philhellene）と称したが、サカ族やクシャーナ族もギリシャ文化を愛好したにちがいない。かれらの貨幣には――前代からの惰性であるかもしれないが――ギリシャ文字も使われていた。タクシラからはハルポクラテスの像が現われ、ベグラムからはギリシャ・ローマ風の品物が大量に出た。一世紀から二世紀にかけてのローマ世界とインドとの貿易の盛大さは『エリュトラ海案内記』からもうかがわれる。パルティア人の王ゴンドファルネースが西方に優秀な建築師を求めさせたという「聖トマス伝説」が本当なら、パルティア人は西方文化に敬意を抱いていたということになる。一世紀ころに起こった仏像の彫刻はギリシャ・ローマ文化の影響力の強さをなによりも雄弁に物語っている。西紀前一世紀ごろから描かれたスーリヤの絵（ボドガヤ・バージャー）もギリシャのヘリオスの四頭馬に引かれる姿であった。これだけの文化的背景を考えるとき、たとえば『般舟三昧経』の作者がエーリュシオンかアメンテの知識をもっていて、仏の楽土に言及するとき、軽い気持でそれを利用したということはありえるだろうとわたくしは思うのである。

浄土思想の形成過程　わたくしはまたここで別の注意を喚起したい。すなわち、これまでの起源論はほとんどが浄土思想の素材の由来を探究することであった。だが本当の起源論は人がなぜ浄土思想を形成するにいたったか、人の心の中に起源を探ることにあると思う。ひとくちに浄土思想といっても、その中にはそれを構成する三つの主な要素、すなわち、アミダ仏・本願・極楽の三つの要素がある。これらを等価値に眺め、この三つのいずれも最初から欠くべからざる要素として一セットとして成立していたという前提からでは、浄土思想の成立の過程がみえてこない。この三つの中で、真に人の強い関心をかきたてた中心的要素はなにか、それがわかれば浄土思想の成立の過程がとらえられるかもしれない。そこで、それぞれの要素を出発点とした場合の浄土思想形成過程を推測してみることにする。

㈠アミダ仏の思想が信者の最初の関心事であったと仮定した場合、かれらに起こった心的過程はたとえばつぎのように推測される。

当時の仏教徒のなかにはイラン系人種で仏教徒になった人もいよう。インド人でイラン思想にも通暁した人もいよう。かれらの教養はあくまでも仏教であったが、ゾロアスター教の知識も併せもっていた。かれらには仏教に現在仏がいないのが物足りなく思われた。シャカはすでに死んでしまったし、ミロクは遠い将来でないと現われない。（ただし、ミロク信仰とアミダ信仰の前後関係は不明である。）アフラ＝マズダー（やエホバ）のような強力な権威をもち、現在も存在し、頼りになる存在がほしい。こうして、現在仏としてのアミダ仏が要請された。だが、アミダ仏が説かれるようになっても、そのままではアミダ仏は仏教に根づかぬものとなり、異端視される。それを仏教的環境の中に定着させ、仏教教義で権威づけなければならない。そこで、この仏は前生で本願をたて修行を行ない、仏教的な衣をまとうことになる。また、アミダ仏の世界は極楽として理想化され、その荘厳のためにあらゆる快楽的描写が集められるようになった。

㈡本願が先駆的動機となった場合にはつぎのような思考経過が考えられる。人びとは修行の途中で何度もくじける悲哀を味わう。かれらはなんとかして自分を不退転の境地に置くことはできないかと切実に考える。その結果、菩薩の理想像をたてる。この菩薩は高邁な理想をたて、それに向かって邁進した。かれは初志を貫徹し、いま仏となって現存する。その国土は幸せに満ちたものとなる。修行者はこれを良き手本とし、すぐれた先達と仰ぎ、ともすればゆるむ心を奮いたたせるのである。

㈢極楽が第一動機となった可能性は、私見では、あまり考えられない。たしかに人びとの楽土を求める気持は強いが、主なき極楽は宗教者をして新宗派を形成すべく心を奮いたたせるだけの力をもっていないようにみえるからである。わたくしは前述のように極楽の起源としてエーリュシオンを考えたが、右の所論にしたがえば、エーリュシオンは素材としての起源になったにすぎず、根本的原動力となるものではなかったということになる。

極楽の描写　右の三つの想定はあらゆる可能な想定のうちのほんのわずかな例にすぎないが、第三の場合で考えたように、極楽の思想はわたくしには二次的に発生したもののように思われる。アミダ仏の教義がまず確立され、そのいわば必然的結果としてアミダ仏の理想国土が考えられ、その描写がはじまったのであろう。その描写は、ひとくちにいえば、人びとの既成の知識の寄せ集めであったと思われる。かれらがまず連想したのは西の方にあるエーリュシオンであり、微風が吹き、暑からず寒からざるその楽土であったかもしれない。極楽の観念が俗世的快適さの延長の上に発展していったのも、エーリュシオンの楽土の特徴に発端をもつとすれば自然である。極楽の描写はアフラ＝マズダーの抽象的・道徳的観念の延長線上にはないのである。

楽土・北クル洲の観念はブラーフマナの時代にさかのぼりうる古さをもつが、極楽の描写にはそれも利用されたと

考えてよい。ただし、北クル洲の具体的な描写それ自身はエーリュシオンに刺激されたものを含むかもしれない。北クル洲の図のあるバールフットの彫刻にはギリシャ・オリエントのモチーフもふんだんに見出されるからである。

『阿弥陀経』の表現とバールフットの彫刻　極楽描写の荘厳にはバールフットの彫刻表現に通ずるものがかなりある。この点、平川彰博士の仏塔起源説は注目に値する。浄土経典のなかでも『阿弥陀経』はことにこの観を深くさせるので、いま、その文章とバールフットの塔ならびにその彫刻表現を対照させてみよう。

まず、図7をみよう。ここには塔をめぐって欄楯が描かれている。欄楯は彫刻表現の中にとどまらず、実際の塔の周囲にもめぐらされていた。経に「七重の欄楯」とあるが、右のような欄楯を同心円状に七重にすることは空想的世界の中では容易なことである。また、図の塔の覆鉢（anda）には花綱が描かれている。これは経の「羅網」に相当するかもしれない（ただし後文も参照されたい）。塔の周囲には樹木が描かれている。わずか四本であり、樹もターラではないので、これだけからでは決定的なことはいえないが、経の「行樹」に相当するかもしれない。「七重の行樹」とは塔を中心とする同心円状の樹列のことであろう。

つぎに図8をみよう。これは欄楯の笠石（coping）に描かれているものであるが、横に三列に連続模様が描かれている。最下列には網が張りめぐらされ、その網から鈴ともう一つ正体不明の物体（宝飾品？　花？）が交互につり下げられている。これが欄楯に描かれて塔を一めぐりしている。先にふれた「羅網」はこれをさすのかもしれない。これに相当するサンスクリット文は「鈴をつけた網」であって、明らかにこれに相当する。「かの仏国土には、微風吹動し、もろもろの宝行樹および宝羅網は、微妙の声を出す。譬えば、百千種の楽を同時にともになすがごとし。この声を聞く者は、みな、自然に念仏・念法・念僧の心を生ず」（大正一二、三四七上）とはこれらの鈴の揺れうごく音に相

当するであろう。

さらに同図には中央に大きな蓮華の列がある。「池中の蓮華、大いさ車輪のごとし」とはこれに相当しよう。図の蓮華は決して摘みとった花ではなく、生きて池中に咲く花であり、花や蕾や茎のあいだには水があると想像しなければならない。

同図の上段にははっきりしない物体の列がみえるが、わたくしはこれは「七宝の池」の「四辺の階道」すなわち、水辺におりるティールタを表わしているとみる。ティールタとティールタのあいだにあるものは、水から生えたつ蓮華の花であろう。

図9には蓮の茎から花の代りに種々の宝飾品がぶら下っているのがみえる。これはサンスクリット文の「金・銀・青玉・水晶・赤真珠・碼碯と第七の宝石である琥珀との七種の宝石からできている蓮池」を連想させる。

図10は三十三天の世界を表わしている。左方の祠堂に祀られているのはシャカの髪束である。人物群は神々と天女アプサラスである。この図は古代インドの宮殿の概念と「楽しい生活」の概念を示唆するところがある。「(階道の)上に楼閣あり」とはこのような楼閣のあることをいうのであろう。そして「かの仏国土は、常に天楽をなし」とは図の下部のような光景をいうのであろう。カニンガムの図版XVには舞楽図がもう一つある。

図11をみよう。ここには飛天が華をまいている光景が描かれている。経には「昼夜六時に曼陀羅華を雨ふらす。その国の衆生、常に清旦をもって、おのおの衣裓(こく)をもちいて、衆の妙華(もろもろ)を盛り、他方(世界)の十万億の仏を供養し、すなわち食時をもって、本国に還到して、……」(同)とあるが、有翼あるいは無翼の空とぶ存在が塔に向かって花をまいたり、花綱をささげたりする図はバールフットにはこのほかに何例もある。ちなみに、飛天的存在ならば、昼めし前に、塔を供養して本処へ帰還することなど、たやすくやりとげるであろう。衣裓に妙華を盛る図はバールフッ

トにはないが、アフガニスタンのハッダの〝花をもつ人物〟にそれがみられる。

この図には塔の両わきに幢（dvaja）のようなものが描かれている。バールフットにはこれに類する物体を掲げた人物の像も刻まれており、図12にそれがみえる。

経には「無量幢仏」という仏の名が現われ、サンスクリット本には「メール＝ドヴァジャ」「マンジュ＝ドヴァジャ」「アミタ＝ドヴァジャ」「ダルマ＝ドヴァジャ」「インドラケートゥ＝ドヴァジャ＝ラージャ」等の名が現われるが、これらの仏名とバールフットの図とのあいだには何らかの関連がありそうに思われる。とくに図12の中央の人物が掲げる幢は仏教のシンボル（三宝）を有し、「ダルマ＝ドヴァジャ」の名を連想させる。

以上にみたように、経典の極楽描写と塔をめぐる種々の芸術的表現とのあいだには著しい共通点がある。塔やその彫刻をみた人がそれを経典中の描写に利用したのか、経典の極楽描写を知った人がそれを塔の芸術的表現に応用したのか（後者は両者の推定成立年代の順序からいって可能性が少ない）、両者はともにある古い共通の伝承からアイデアをうけたのか、いずれかはっきりしない。仏塔は極楽思想の起源とまではいえないように思うが、理想世界の具体的なイメージとつながりをもつ点で、極楽思想と共通の精神的土壌に立つことは疑いない。

四　むすび

浄土思想の起源については、それがインド内部にあるか、外部にあるかに注意が集中している。しかし、インドと

イランの場合、一方を内部、一方を外部と峻別するのがむずかしい。両者は古くは文化を共通にし、その後もあい接する国として、たえず交流の可能性を維持しつづけた。火を崇拝する伝統がインドにも存在したことはバラモン教やブッダ時代の三迦葉の例を想起すれば分かる。

このような親近関係のなかで、インド文化がイラン文化を大きな摩擦なしにとりこんでしまうということはありうることである。また、インド側には幸いなことに神々の巨大なレパートリーがある。異国のどんな神々がやってきても、インド人は「それはわが方の某々の神のことである」といって、それを自己のパンテオンのなかで解釈することができる。しかし、このとき在来のある神格が飛躍的に地位の高まりをみせたならば、やはりそこには外来文化の影響があったと認めるべきであろう。それと同時に、「影響」という言葉の意味するところを冷静にとらえて、それを過大評価することのないようにしなければならないだろう。(一九八〇年八月記)

(1) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. xii, 229a. しかし、最近では Pure Land Buddhism という言葉が広まりつつあるようである。
(2) 参考文献(5)。
(3) 参考文献(6)。
(4) 中村元「最古の阿弥陀仏像の意味するもの」『春秋』一九六号、一九七八年。(最初の報告は「浄土教興起時代の文化の普遍性」『三康文化研究所所報』第一三号、一九七八年にみられる。)
(5) モタメディ遙子「アフガニスタン出土の燃灯仏本生譚の諸遺例」『仏教芸術』一一七号、一九七八年。
(6) 定方晟「燃灯仏の起源とナガラハーラ」『印度学仏教学研究』第一九巻第一号、一九七〇年。
(7) 伊藤義教『ゾロアスター研究』岩波書店、一九七九年。伊藤氏は「フヴァルナ」を「光輪」と訳し(三七四ページ)、ビーソトゥーン磨崖の彫刻中、アフラ＝マズダーがダリウス一世に授けようとしている円環がこれであると説明する(三八三ペー

ジ)。また、フヴィシカ王のコインに現われる神名 ΦΑΡΡΟ/ΦΑΡΟ は *hvarnah に由来すると氏は考えているようである(三九九ページ)。

(8) 参考文献 (1)、四四二頁以下。
(9) 同右、四六六頁—四六八頁。
(10) 同右、四八六頁—四八七頁。
(11) 同右、五〇二頁。
(12) この口頭発表は『印度学仏教学研究』には活字化されなかった。その代りに参考文献 (2) となったようである。
(13) 参考文献 (1)、五〇三頁。
(14) 伊藤氏は西方の観念をイランによりは、インドに結びつける(前掲書、三七二—三七三ページ)。
(15) 参考文献 (4)

参考文献

(1) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年。
(2) 岩本 裕「AMITĀYUS(無量寿)、AMITĀBHA(無量光)、そして SUKHĀVATĪ(極楽)——藤田宏達『原始浄土思想の研究』(東京、昭45)を読んで——」『西南アジア研究』第二二号。
(3) J.W. de Jong (書評): Fujita kōtatsu, *Genshijōdo shisō no kenkyū*: 原始浄土思想の研究, 2ème éd., Tōkyō, Iwanami Shoten, 1970, xviii +630+48pp. *Tōung Pao*, vol. 58, 1972.
(4) 定方 晟「西方浄土・アメンテ・エーリュシオン」『宗教研究』二〇九号、一九七一年。
(5) 岩松浅夫「阿弥陀仏の原語について——『大阿弥陀経』の音写漢字から見た「阿弥陀」の原語考——」『仏教学』第四号、一九七七。
(6) 藤田宏達「再び阿弥陀仏の原語について」『仏教学』第七号、一九七九年。

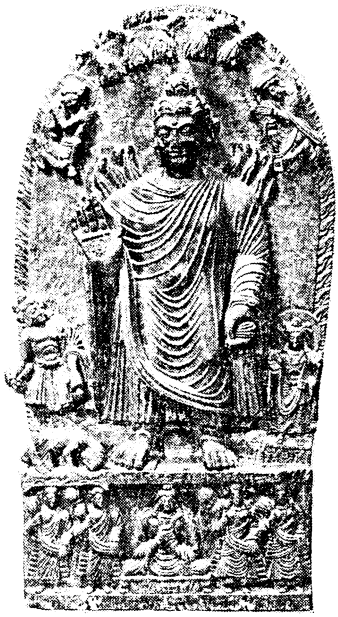

図1　定光仏の立像（ショトラク出土。水野清一他『アフガニスタン古代美術』より。

図2　スールヤ（日天）図（ボードガヤー欄楯柱浮彫）。

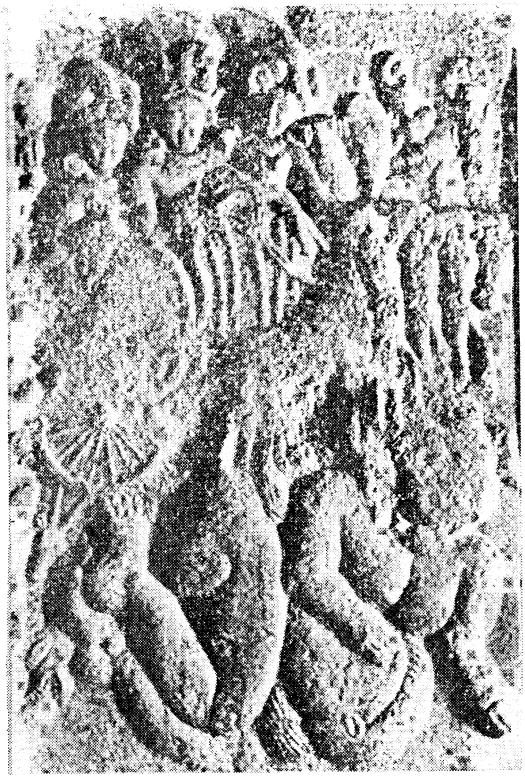

図3　暗を駆逐する太陽神スーリヤ（バージャー石窟）。

図4　馬車を駆り天空を一周する太陽神ヘリオス（前5世紀の壺絵。平凡社『世界大百科事典』より）。

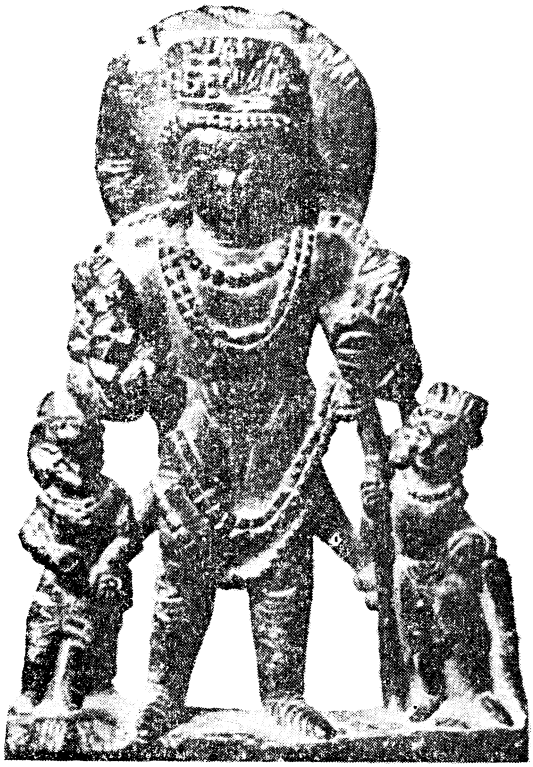

図5 ダンダとピンガラを従えた太陽神スーリヤの像（マトゥラー出土。Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushans* より）。

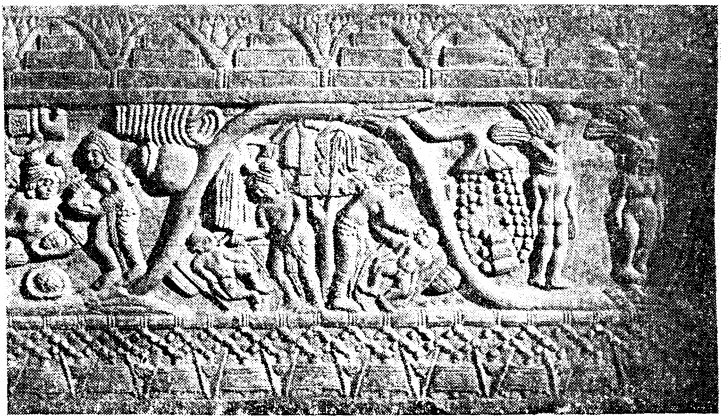

図6 北クル州の人々の生活（バールフットの欄楯浮彫。Cunningham, A: *Stūpa of Bharhut*, London, 1879, Indian Reprint, 1962 より）。

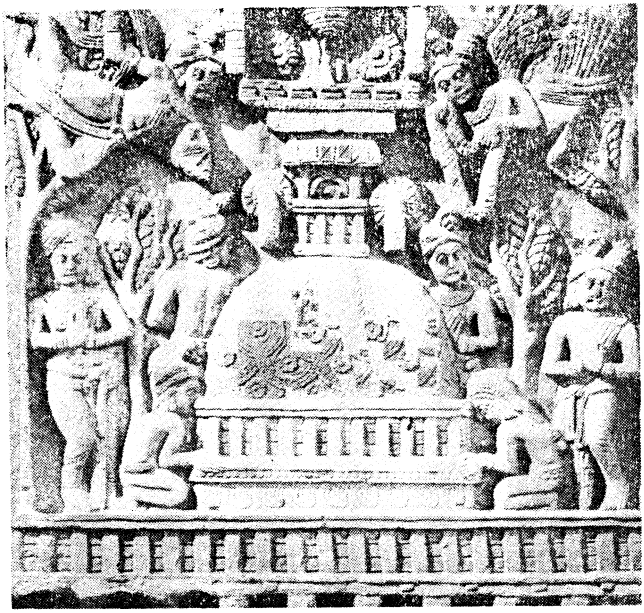

図7　仏塔と欄楯（バールフットの浮彫。Cunningham, 同書より）。

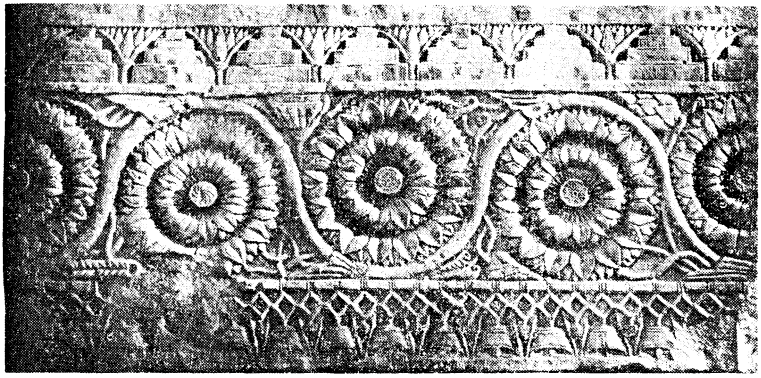

図8　蓮華と花網（バールフットの欄楯笠石の浮彫。Cunningham, 同書より）。

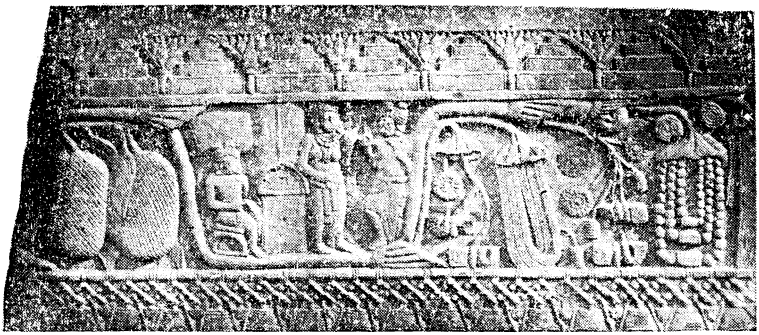

図9　種々の宝石を実らせる蓮（バールフットの欄楯笠石の浮彫。Cunningham, 同書より）。

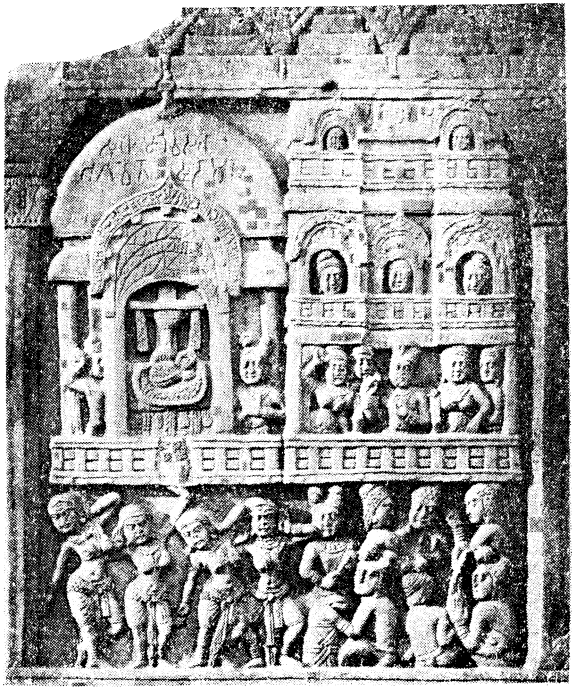

図10　三十三天（忉利天）の世界（バールフットの西門石柱、いわゆる「阿闍世王の石柱」上部の浮彫。Cunningham, 同書より）。

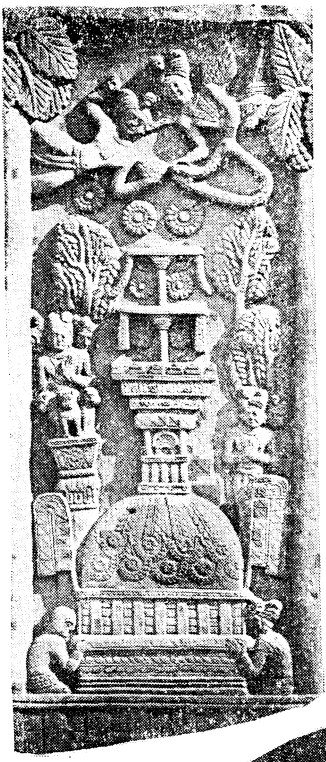

図11　仏塔と飛天（バールフット南門の横木、いわゆる「波斯匿王の石柱」上部の浮彫。Cunningham, 同書より）。

図12　幢幡を掲げる人々（バールフットの浮彫。Cunningham, 同書より）。

Ⅳ　本願思想と仏国土の思想

藤吉　慈海

一　はしがき

本章の課題と意図　本願とは一体何か、本願によって建立される仏国土とか浄土といわれるものは何か。この問題を中心にして考えてみたいと思う。

「本願」をはじめとし、「誓願」とか「宿願」とか「本誓」といわれるこれらの語は、梵語 pūrva praṇidhāna の訳語である。つまりこの語は「宿願」とも訳されるとおり、これは仏・菩薩の因位の誓願の意である。すなわち仏・菩薩が過去においておこした誓願のことである。もとからの願い、すべての人を救おうとする願い、希望、また誓いのことである。そのような本願がどうしておこったか、その背後にどのような思想が動いているかを探究し、そのような思想のもつ宗教的意味を考えてみたいと思う。

さらに、仏国土の思想については、仏国とか仏国土と訳されている梵語 buddha-kṣetra とは、一体何か、そして、それは本願とどのような関係をもつかを究明してみたいと思う。本願思想とともに仏国土の思想も多岐にわたっているが、本章においては、この両者の関係を中心においていろいろ考えてみたいと思う。さらに本願とか仏国とか浄土といわれる大乗仏教の特色ある思想が今日の人びとにどのように理解されるかについても考えてみねばならぬ重大な問題である。この問題が解決されることなしには仏教が現代および将来に生きることにはならぬと思われるからである。

二　本願思想について

「本願」の意味　「本願」とは仏・菩薩が過去においておこした誓願の意であるが、浄土の三部経の一つ『無量寿経』巻上の第二十二願に、他方仏土から阿弥陀仏の浄土に来生したもろもろの菩薩衆が、

> 其の本願ありて自在に化する所、衆生の為の故に弘誓の鎧を被り、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊んで、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化し、無上正真の道を立てしめんをば除く。（大正一二、二六八中）

とあるように、菩薩はそれぞれ本願をもっていて、衆生を教化し解脱せしめんとするものである。そのためには弘誓の鎧（maha-saṃnāha-saṃnaddha）を着て、いろいろの功徳を積むのである。これはみな衆生救済のためにするみずからの実践であると言える。菩薩はそのような衆生救済の願をおこして、諸仏の国に遊んで、菩薩の行を修し、さらに十方世界の諸仏如来を供養し、たくさんの衆生を教化して、衆生をして無上正真の道を求めしめようとするのである。これが大乗の菩薩の本願思想の一般的なものである。それゆえに、これを「菩薩の総願」という。

このような菩薩の総願として大乗経典に記述せられるまでに、一体どのような思想が予備的に存在していたであろうか。この問題を追求するにあたって、まず菩薩の総願の典型的なものとして、「四弘誓願」が考えられる。それは、

> 衆生無辺誓願度
> 煩悩無量誓願断

法門無尽誓願学（知）
仏道無上誓願成（証）

と言われ、一般に度・断・知・証と呼ばれている。すなわち菩薩がおこす四つの誓願であり、四つの広大な誓いである。すなわち、

㈠、衆生無辺誓願度　一切の生きとし生けるものを、さとりの彼岸に渡そうという誓い。
㈡、煩悩無量誓願断　一切の煩悩を断とうという誓い。
㈢、法門無尽誓願学（または知）　仏のすべての教えを学び知ろうという誓い。
㈣、仏道無上誓願成（または証）　この上もないさとりに至ろうという誓い。

この四つが菩薩のいうその誓いを四つにまとめた代表的なものである。この四弘誓願は『心地観経』にその原形が認められるが、天台の智顗によって以上のような形になったとされている。[1] 日本の各宗派においては、これに多少の変化が見られるが、[2] 基本形は同じである。

「悲体智用」と「智体悲用」　このような菩薩の願というものは、度・断・知・証といわれるように、はじめに一切を度せんとする利他的な願があり、つぎに煩悩を断じ、法門を学び、悟りを得んとする自利的な願となっている。自利的な願よりも利他的な願が先に掲げられているということは、大乗菩薩の願の特色であり、それは智慧よりも慈悲が先にあるとも言える。すなわち願というものは、衆生を救おうとする慈悲の精神が根本になっている。そのような慈悲を全うするために煩悩を断じ法門を学び、仏道を成ぜんとするわけで、そこに智慧のはたらきがある。したがって願のおこる背後に慈悲の精神があるということは、キリスト教で、「はじめにロゴスあり」というのに対し、仏教

では「はじめに大悲あり」ということになる。鈴木大拙博士が、「阿弥陀仏よりも本願が先である。願というものは宇宙に遍満している救済の意志である」と言われるのも、もっともなことである。法蔵菩薩の誓願は浄土教成立の基本であるが、この法蔵説話は信じられなくても、宇宙に遍満している救済の意志とでも言えるもののあることは、信じられるであろう。それが本願であり、それが法蔵菩薩の願として説話的に表現されたのである。

ヨーロッパ人がロゴスと言い、中国人が理と考えたようなものは、理性的人間にとっても否定できないものである。天体の運行にしても、四季の変化にしても、生物の生命にしても、そこには人知のなお及ばない世界があり、万物はそこにあるロゴスとでもいうような法則によって運行し生成されていると言うべきであろう。中国人のいう理とは玉のなかにあるすじ、きめ、あやである。ここにのみを入れて打てばどんなに堅い玉でも割れる。そして、それをいろいろの形にととのえることができる。理とはそのようなすべてのもののすじみちであり条理である。そのような理のあることはなんびとも否定できないであろう。仏陀がダンマ（dhamma 法）といったのも、そのような法則であり、すべてのものの本性である。そのような法によってすべてのものは支配されており、法とはそのような万物を生成せしめるいのちのようなものである。鈴木大拙博士が本願を宇宙に遍満している救済の意志みたいなものと言われるのも、そのような救済の意志というか、慈悲といわれるようなものが宇宙に遍満している、それなしには万物が存在し得ないようなものであるとも考えられる。そのように考えると、大悲が主体であって悲体智用とも言える。つまり大慈悲が基本であって智慧がそのはたらきとなる。しかし、また一方から考えると智体悲用とも見られる。[3] 智慧が主体となって、慈悲はそのはたらきである。このように智慧と慈悲とは密接に関係しあっていると言える。

智体悲用というとき、その智体とは真実の自己でなければならぬ。その自己は「無相の自己」であり、「形なき自己」である。その「形なき自己」が「真実の自己」である。この「真実の自己」にめざめた人が覚者であり、仏とい

えるものである。したがってそれは智慧そのものであり、智体といえるものである。その智体に、何か形があれば自由なはたらきはできないが、形あるものでなく無相なるがゆえに自由自在なはたらきをする。それが悲用といわれるものである。

逆に悲体智用というときは、大悲が主体というのであるから、その主体は阿弥陀仏のような客体化された主体と考えられる。そのような客体化された主体は、大悲をその主体とするので、悲体智用といわれる。智用というのは大悲的主体がはたらく場合、智が媒介となり、いろいろの方便をおこす。方便は智慧なしには真に方便たりえない。智用というのは、悲体がはたらくとき、智慧を媒介とするから智用というのである。智慧の含まれない単なるはたらきは盲動にすぎない。大悲を主体としても、それがはたらく場合は常に智慧を媒介とするゆえんである。

超世の願　法然上人の宗教に傾倒した佐藤春夫[4]（一八九二―一九六四）は、

世を超えし弥陀の誓いは
ますらをのますらをぞ知る
限りなき弥陀のめぐみは
わが如きしれものも受く
南無阿弥陀仏[5]

と歌っている。法蔵菩薩の誓願は超世の願といわれる。商売繁盛とか入試合格祈願のためお酒やお茶を飲まないとか、お百度を踏むとかいうような利己的な祈りや祈願とは異なっている。一切衆生を救わんとする誓願は、世俗的な願いを超えている。そのような法蔵菩薩の超世の願の真意は、ますらをのますらを、男の中の男こそが知りうるものであ

ると佐藤春夫は言っている。浄土教というものは男性よりも女性に信仰されやすいが、実際はそのような男性的な本願によってできたものである。しかしそれがはたらくときは、男女を問わず、強者よりもむしろ弱者に、限りなきめぐみとなって人びとの心の中に浸透してゆくのである。

かくのごとく一般に菩薩は、発心の初めにおいて無上菩提を志求し、一切衆生を救わんと発願する。たとえば、『放光般若経』第三「問僧那品」には、

菩薩は衆生の為めの故に、大誓願を起こして言うべし、我れ自ら当に六波羅蜜を具足し、亦た当に他人に教えて六波羅蜜を具足せしむべし。(大正八、二〇上)

とあるように、菩薩は衆生のためにみずから六波羅蜜を成就しようという大誓願をおこすべきである。それとともに他人にも教えて六波羅蜜すなわち、布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧の六つを成就するように大誓願をおこさしむべきである。みずからがそのような誓願をおこすことも容易ではないが、他人をしてそのような誓願をおこさしめることは、なおさら困難である。しかしそれを実践するところに菩薩道という大乗仏教において強調された人間の生き方としてはおそらく最高の生き方があると言えよう。

また『無量寿経』巻上には、

我れ超世の願を建つ、必ず無上道に至らん。斯の願満足せずんば、誓って正覚を成ぜじ。(大正一二、二六九中)

とある、無上道に至らんという誓願は崇高である。このような菩薩の誓願は上求菩提と一般化され、向上門とか往相と言われる。これに対し、菩薩の教化のはたらきは、下化衆生と言われ、向下門とか還相と言われる。前者が智慧門とすれば後者は慈悲門である。前者を自利とすれば後者は利他である。これを入門と出門という具合に入出二門と言われることもある。この二つの面を同時にもつことが菩薩としては大切であり、そのような自覚がいわゆる大乗仏

教の基本的思想となった。人間の自覚の上にこのような思想が明確に確立され、それが人間の生き方となってあらわれたということは、インド思想史上画期的なことであると言えよう。そのような思潮の上に仏教思想も展開していったと考えられるが、このような菩薩の誓願は、弘誓とか総願といわれた。いわゆる四弘誓願とか二十大誓荘厳とか、普賢菩薩の十大願等と言われるが、それらはその代表的なものである。

さて本願（pūrva-praṇidhāna）という場合には、pūrva の意が強く、それは因位の誓願を意味する。すなわち宿願とか本誓と言って、仏・菩薩が過去世において発起した誓願を言うのである。『阿閦仏国経』巻上「善快品」に、

是れ阿閦如来の昔時の願の致す所なり。（大正一一、七五五上）

とあるように、それは永らく温められてきた願であって、今、思いついたものではないというのである。

また『十住毘婆沙論』第五「易行品」にも、

阿弥陀仏の本願是の如し。若し人、我を念じ、名を称して自ら帰せば、即ち必定に入りて阿耨多羅三貌三菩提を得ん。（大正二六、四三上）

とある。阿弥陀仏の本願というのは、法蔵菩薩が立てた四十八願のことで、五劫思惟等のことがあって後のことであるから、宿世の願とも言われる。そのように本願というのは大乗の菩薩が五劫というように永い間思惟し、兆載永劫の修行の後に立てられた願である。したがってそれは「宿願」とか「本誓の重願」とか、「仏誓願」「超世の願」ともいわれる。

別　願　また菩薩は四弘誓願のような総願のほかに、別願といって、各自の志願によって、いろいろの願を立てる。したがって、その志願が異なるから、別願というのである。たとえば、『悲華経』第二「大施品」に、

諸菩薩等は……何の業を以ての故に寿命短促なるや。仏、聖王に告ぐ。大王、当に知るべし、諸菩薩等は願力を以ての故に、清浄の土を取りて五濁の悪を離る。復た菩薩あり、願力を以ての故に五濁の悪を求む。（大正三、一七九上）

等とあって、菩薩の別願には、いろいろあることを示している。「立願正しければ所願成ぜざるなし」と言われるように、別願の内容が問題になるが、その願の内容が正しければ、必ず成就するという。それはひとつの信念であり信仰であるが、邪悪な願は成就しない。必勝祈願や武運長久の祈願のようにその願が利己的なものであったりすると、その祈願は成就しないことがある。超世の願というような願は利他的な純粋なものであるゆえに成就して、それが浄土教の基盤となった。

「本願」の宗教　さて本願の宗教は、『無量寿経』に説かれているが、『無量寿経』は、今日の学問研究の結果、釈尊滅後数百年を経過してできたものである。その内容は歴史的人物としての釈迦の教説として説かれているが、実際は歴史的人物としての釈尊の預り知らないことである。『無量寿経』自体は歴史的に存在するようになった宗教的古典であるが、そこに説かれていることは歴史的事実ではなくして、法蔵比丘という架空の人物によって表現された本願思想である。それは弥陀の本願として後世、大きな宗教的はたらきをするが、本願とはそのような非歴史的な人物をかりてあらわされた、歴史を超えた宗教的説話ではあるが、そこには宗教的真理が含まれている。歴史を超えた弥陀の本願という宗教的真理が、『無量寿経』に説かれるような形において歴史の中に現われてきたものである。歴史を超えた弥陀の本願という宗教的真理が、仏説として語られ、歴史の中の人間に知らされてきたものである。「釈尊の説法」とされるいわゆる仏説が今日もなお信じられるのは、それが歴史を超えた弥陀の本願という宗教的真理を説

いているからである。親鸞は、そこのところを『歎異抄』に、

弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。

と言っている。弥陀の本願は宇宙に遍満する救済の意志として信ぜざるをえないものである。「本願まことにおわします」のである。さればこれを説いた釈尊の説教も真実であると親鸞は受けとっている。

経典のすべてが釈尊の説法であると信じられていた鎌倉時代において、この膨大な経典が本当に一人の釈尊によって説かれたであろうかという疑問が湧かなかったであろうか。信仰心とともに批判的精神の強かった法然や親鸞が、浄土の三部経にたいし、これを信受することは、必ずしも容易ではなかったと思われる。『無量寿経』にもその最後にいたって、

若し斯の経を聞て信楽し受持すること、難中の難なり。此の難に過ぎたるは無し。（大正一二、二七九上）

とある。また『阿弥陀経』にも、

舎利弗、当に知るべし。我れ五濁悪世において、此の難事を行じて阿耨多羅三藐三菩提を得て、一切世間の為めに、此の難信の法を説く。是を甚難と為す。（同、三四八上）

とある。すでに浄土教の経典成立のときに、この本願や浄土往生の教えは難信の法であるとされている。『阿弥陀経』の六方段でも、六方の諸仏は、

汝等衆生、当に是の称讃不可思議功徳一切諸仏所護念経を信ずべし。（同、三四七中）

とすすめている。浄土教において信がいかに重視されたかがよくわかるとともに、本願とそれによって人びとが救われるという浄土教の教えそのものが、いかに信じがたいものであるかということが、その宗教思想成立のはじめからあったことに注目すべきであろう、そのような難信の法が今日にいたるまで仏教の中の有力な教として信奉せられ存

続してきているということは、一体どのような根拠と意味をもつのであろうか。

それは宗教というものが、道徳と異なり、いわば霊性として無分別の分別の世界であるからではないだろうか。信じがたきを信ずることができるのも霊性によるからである。霊性的世界がひらけば信仰に生きる人生の意義が人間によって信知され、体験される。そのような霊性の開発がなされなければ浄土教というような信を強調する宗教は受容され得ないと思う。わが国に浄土教が永く定着してきたということは日本的霊性の自覚によると言えるであろう。

本願思想と浄土教　本願思想というものは、釈尊によって自覚された智慧と慈悲の二つの精神のうち、とくに慈悲の面が、阿弥陀仏の本願という形をとって表現されたと言えるであろう。換言すれば智慧と慈悲が上求菩提・下化衆生という形でいわゆる菩薩道を形成したが、浄土教においては法蔵菩薩の誓願とその成就という形で表現された。法蔵菩薩はその意味で菩薩道実践の代表者であるとも言えよう。その本願が四十八願として『無量寿経』に表現されているが、それは地上的・現実的なものと、天上的・理想的なものとの交流という形で表現されている。そこにいろいろ問題があるが、地上的な人間の現実の願いが、阿弥陀仏の本願として表現されていると見る見方だけでは十分でない。西方の浄土が理想的な世界であって、それは地上的な現実の人間の願いが反映しているとも見られるが、単にそれだけではすまされぬものがある。

西田幾多郎は、

現世利益のために神に祈る如きは言うに及ばず、徒らに往生を目的として念仏するのも真の宗教心ではない。真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるものである。

と『善の研究』第四編「宗教」第一章宗教的要求の中で述べている。浄土教の信はややもすると西田先生が指摘され

るように、死後浄土に生まれるための信仰であり念仏である場合が多い。星野元豊氏のいう俗流真宗とか浄土宗一般の布教伝道を見ると、いくらもその域を脱していないものがある。西田先生が言われるように真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるものである。親鸞が「回心一たびあるべし」といっているのもそのためである。宗教は霊性の開発でなければならぬ。霊性とは鈴木大拙がいうように「無分別の分別」とでも言うか、仏教のいう無分別智とか後得分別智の世界に属するものである。そのことは大乗仏教では、早くから明確に説かれているが、この無分別智といわれるような無上の浄信によって浄土教的世界が信知され、宗教的世界が体得されたから、浄土教の信仰が今日まで存続していると言えるであろう。

親鸞は、『浄土文類聚鈔』の中で、

必ず無上浄信の暁に至れば、三有生死の雲晴れ、清浄無礙の光耀朗らかにして、一如法界の真身顕わる。(大正八三、六四五中)

と言っている。「無上浄信の暁に至る」ということは、親鸞にとって画期的な宗教体験である。このような言葉を見ると親鸞にも宗教的に最後的なものが何程か体験されていたと思われる。そうでないと「清浄無礙の光耀朗らかにして、一如法界の真身顕わる」とは言えないからである。

親鸞の思想と天台浄土教　なお親鸞は、同じ『浄土文類聚鈔』の中で、

誠に知んぬ、大聖世尊、世に出興する大事因縁は、悲願の真利を顕わし、如来の直説と為す。凡夫即ち生ずることを示して、大悲の宗致と為す。茲に因って諸仏の教意を闕うに、三世諸如来の出世の正本意は、唯だ阿弥陀不可思議の願を説く。常没の凡夫人、願力廻向に縁って、真実功徳を聞き、無上の信心を獲れば則ち大慶喜を得ん。

不退転地を獲て煩悩を断ぜしめずして速やかに大涅槃を証せん。（同、六四七上）

とも言っている。親鸞は自己の信仰体験から、仏法を味わい解釈していったが、それは従来の理解と異なる場合もあった。現生正定聚のごときもそのひとつである。正定聚不退転の位は、一般に来世浄土に往生して得られるものと経典には説かれているが、親鸞は正定聚位は現生において得られるものと理解した。ここでも煩悩を断ぜずして大涅槃を証するという。もとより、そこには阿弥陀仏の本願力の廻向によることが併せ説かれているが、普通一般の仏教では、煩悩を断じて涅槃に入るわけのものである。それを煩悩を断ぜずしてというのは煩悩のあるままに涅槃を証するというのである。そこに本為凡夫、兼為聖人といって、凡夫を相手とする他力本願の教えの特色がある。親鸞も「常没の凡夫人が願力の廻向によって、真実功徳を聞き、無上の信心を獲れば則ち大慶喜を得ん」と言い、「不退転地を獲て煩悩を断ぜずして速やかに大涅槃を証せん」と言っている。したがって本願思想は、菩薩の「被弘誓鎧、積累徳本」的な自利利他の菩薩道の実践から、阿弥陀仏の衆生救済の利他的本願の成就にいたって極まるようである。

天台浄土教の代表者源信（九四二―一〇一七）は、『往生要集』を著わし、浄土教を鼓吹したが、やはり天台宗の僧として、聖道門の立場を捨てきることはできなかった。「厭離穢土・欣求浄土」を説きながら、天台の僧としては、その四弘誓願に見られるように、

衆生無辺誓願度
煩悩無辺誓願断
法門無尽誓願知
無上菩提誓願証
自他法界同利益

といっている。[6] つまり現生においては衆生救済の願いを切にもち、煩悩を断じ、法門を学び、無上菩提を証せんと誓っているところまでは聖道門とまったく同じであるが、その成否のいかんを問わず自他法界同じく利益し、ともに極楽浄土に生まれて、仏道を成ぜんと誓っている。ここはまったく浄土教的である。したがってここに聖道門と浄土門の思想的融合が見られるが、今日の日本の浄土宗は天台浄土宗から分れて、独立した浄土宗でありながら、日常勤行等にも源信の四弘誓願をそのまま用いているところに問題がある。親鸞は「不断煩悩得涅槃」と言っているのに、源信や浄土宗では「煩悩無辺誓願断」といっている。法然自身は煩悩のあるまま他力本願によって救われると言っているが、その門流では源信の四弘誓願をそのまま用いているところに浄土教としては徹底しないものがある。

本願と信心　阿弥陀仏の本願は、衆生救済のためのもので、釈尊の自覚された智慧と慈悲のうち慈悲の精神の発展したものと考えられるが、哲学者西田幾多郎は先にも述べたように「現世利益のために神に祈るごときは言うに及ばず、いたずらに往生を目的として念仏するのも、真の宗教心ではない」とか「真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるものである」と言っている。衆生救済の願は広大であるが、人びとに信心と念仏を要求する。しかしその信心にもいろいろの段階があって、真の宗教の信にはほど遠い場合がある。現世利益を得るための神仏の信仰や祈願は今日もなお一般的であるが、よく反省してみると、利己的な欲望をみたすための祈願であったり、時には神仏をためすような不遜な心をもった信仰や祈願であることもある。真の宗教的信仰は、そのようなものであってはならないことは申すまでもない。念仏すらも、ただ自己の極楽往生を期待するためのものとなって、利己的な心情をいくらも出ない場合がある。西田幾多郎が真正の宗教は、それによって自己の変換、生命革新をすることでなければならぬと

言っているのは、けだし宗教の本質をついた妥当な発言である。

親鸞は、

信心を得れば、生死のながき夜すでにあかつきになりぬとしるべし。（『尊号真像銘文』『真宗聖教全書』二、五七五頁）

と言っている。有知無知を問わず、阿弥陀仏の救いの本願を信じた者は、その信によって、迷いを転じて悟りの世界に入るというのである。完全な悟りとは言っていないが、その曙光をすくなくとも体験することができるという、その点は、法然も善勝房の問に答えて、

念仏ニ倦キ人ハ無量ノ宝ヲ失ヘキ人也、念仏ニイサミアル人ハ無辺ノ悟ヲ開クヘキ人也。相構テ願往生ノ心ニテ念仏ヲ相続スヘキ也。（『十二問答』『昭和新修 法然上人全集』六三八頁、『四十八巻伝』四五巻）

と言っている。念仏は往生極楽のためと説いてはいるが、その本旨は、無辺の悟りを開いて成仏するためである。あまり悟りを開くというようなことを言わなかった法然も、ここではっきりと念仏によって開悟すると言い切っている。浄土教といえども宗教である。宗教の本質をよくわきまえないと、ただ死後に極楽浄土に往生することを期待する俗流浄土教となってしまうことがある。

三　仏国土の思想について

「仏国土」とは何か　仏国土というのは、仏国ともいって、仏の国、仏のまします国、仏に導かれる国、の意で、

buddha-ksetra がその語に相当する。さらに仏法の行なわれている国を仏国とも言うことがある、したがって仏とそのいます国土とは密接に関係していて、仏身と仏土とは不二であると言う。その本質において性格を同じうする仏身と仏土とは絶対性のゆえに身土不二の思想を展開する。正報と依報という考え方も、正報を主とし、その正報の所依となるところの意味で依報という。正と依、正報と依報という概念のもつ意味は、正報も依報も因果の関係からすれば、菩薩の誓願に対し、それが修行によって酬報された意味で報身・報土というのである。したがって菩薩の誓願と密接な関係の上に仏国土は成立する。菩薩の誓願とその成就のゆえに仏国土がありうるのである。菩薩の誓願が満たされて仏国土ができる。

たとえば法蔵比丘とか法蔵菩薩とも呼ばれたひとりの比丘が、衆生を救済する願をおこし、いかなる国土をつくらんと五劫の間思惟し、四十八願を立て兆載永劫の修行によって所願を成就し、みずから仏となって阿弥陀仏の浄土である。そのとき、法蔵は兆載永劫の修行を積んで、成就せられたものが西方極楽浄土といわれる阿弥陀仏と号し、その国土を極楽浄土という。その極楽浄土は法蔵比丘の誓願の成就せられたところであるから、法蔵比丘の所願にかなったものとして、四八の条件が満たされたところとなっている。その四八の条件を詳細に考究すれば、風土的にはインドという熱帯の大陸に住む人びとの要望が反映していることは当然なことである。しかしそのような浄土や仏国土を彼岸の世界と見て、それを此岸すなわち現実の世界の反映とのみ解することは片手落ちである。阿弥陀仏の浄土は阿弥陀仏の大悲によって荘厳されているからである。それは人間の計量を超えた、人間の理性では推知し得ない仏の心――それは智慧と慈悲の心といえるであろう――によって構想された浄土であるからである。このことについては、後に詳しく検討したいと思うが、浄土の理解のしかたについては、今日といえども重要な課題となっているからである。

さて中国の浄影寺の慧遠（五二三―五九二）は『大乗義章』第一九に仏国とか浄土について、

浄土と言うは、経中に或る時は名づけて仏刹と為し、或いは仏界と称し、或いは仏国と云い、或いは仏土と言い、我は復た説いて浄刹・浄界・浄国・浄土と為す。刹とは是れ天竺の人の語にして此方には翻なし。蓋し乃ち処々の別名なり。仏に約して処を弁ずるが故に仏刹と云う。仏世界とは世に謂う世間の国土境界にして、衆生を盛る処を器世間と名づく。界は是れ界別なり、仏所居の処は余人に異なるが故に界別と名づく。又た仏は化に随って住処各異なるを亦た界別と名づく。仏に約して界を弁ずるを仏世界と名づく。仏国と言うは人を摂するの所、之を目して国と為し、仏に約して国を弁ずるが故に仏国と名づく。仏土と言うは、身を安ずるの処、之を号して土と為し、仏に約して土を弁じ、名づけて仏土となす。若し其の国を論ぜば、王の領するものは有り、王ならざるは無し。土は即ち爾らず、身あれば皆有り。刹と界とは其の義則ち通ず。此れに雑穢なきが故に悉く浄と名づく。（大正四四、八三四上）

とある。このように仏国とか浄土にはいろいろの名があり、広く大乗仏典の中に説かれている。しかし灰身滅智や無余涅槃を理想とするテーラバーダ仏教では浄土とか仏国は説かれていない。つまり大乗の菩薩が六波羅蜜を修行してみずから成仏する可能性を信じ発願するところに浄仏国土成就衆生の誓願ができてくる。そして菩薩が無量劫の修行を積み徳を累ねて建立する荘厳清浄の世界を浄土とか仏国というのである。

「浄仏国土」の菩薩行

『阿閦仏国経』巻上「善快品第二」には、

阿閦如来無所著等正覚は、……昔菩薩道を行ずる時、若干百千の人復た計るべからざる無央数の人（のために）徳本を積累し、無上正真道に於て是の積累せる徳本を持って、仏道を作し、及び其の仏刹を浄めんと願じ、所願

の如く其の仏刹を厳らんと欲し、即ち亦其の願を具足す。（大正一一、七五五中）

とある。つまり菩薩は修行において多くの衆生のために、いろいろの徳本を積み、仏国土を浄めんと発願し、その願を成就せんとするのである。

その仏国土の浄め方については、いろいろあるが、「放光般若経」第一九「建立品」には、

菩薩は云何が能く仏土を浄むるや。仏言はく、菩薩初発意より已来、常に身口意を浄め、并びに余人を化して身口意を浄めしむ。……是の故に菩薩、衆悪を捨て已りて自ら六波羅蜜を行じ、亦た人を勧進して六度を行ぜしめ、是の功徳を持って衆生と共に仏国浄を求む。（大正八、一三六上）

とある。つまり、菩薩は、みずからの身口意を浄めるのみならず、他の人をしてその身口意を浄めしむべきであり、さらに、衆悪を捨ておわってみずから六波羅蜜を行じ、他人をして行ぜしむることが浄仏国土の行であるとされている。

また、有名な阿弥陀仏の浄土建立に関しては、『無量寿経』巻上に、

時に世自在王仏、法蔵比丘に告げたまわく、汝が修行する所の荘厳仏土は汝自ら当に知るべし。比丘、仏に白さく、斯の義弘深にして我が境界に非ず。唯だ願くは世尊、広く為に諸仏如来の浄土の行を敷演せよ。我れ此れを聞き已りて当に説の如く修行して所願を成満すべし。（大正一二、二六七中）

とある。すなわち、世自在王仏は法蔵比丘に向かって、「汝が修行することによって構えたいと願っている浄土については、その構想も荘厳も汝みずからがよく知っているところである」と言われた。そこで法蔵比丘は「仏よ、いま申されたお言葉には広くて深い意味があるので、私にはよく理解することができません。どうか諸仏がそれぞれに世界を構えるに当って、どのような修行をされたか詳しく説いて下さい。私はご説法を拝聴し、ご説法のとおりに修行

し、私の願うところを成就させたいのです」と述べている。そこで世自在王仏は、広く二百一十億にのぼる多数の仏の世界を目の前に現わして法蔵比丘に見せしめられる。そして仏の世界の一つひとつについて、そこにいる人びとの善し悪し、荘厳の優劣、その他の点について比較検討し、法蔵比丘の求めに応じて詳しく説明をされる。法蔵比丘はそれぞれの世界の清浄な荘厳について理解し、かつ目のあたりに見ることができて、この上もない尊い願をおこすのである。そのときの法蔵比丘の心は寂静であり、ものに執着する心がなく、一切世間にまたとない尊いものであって、法蔵比丘は浄土としてあるべき荘厳と清浄な修行について、五劫という永い間かかって熟慮を重ねた。そして四八の誓願によって極楽浄土の構想がなったのである。

さて『大智度論』第七には、

仏世界を荘厳するは事大にして、独り功徳を行ずるも能く成ずること能はず。要らず願力を須うべし。譬えば牛力の能く車を挽くと雖も、要らず御者を須って能く至る所あるが如し。浄世界の願も亦復た是の如し。福徳は牛の如く、願は御者の如し。（大正二五、一〇八中―下）

とあって、みな浄土が諸仏の因位における浄仏国土の本願に酬うて成立したものであるが、功徳を積むにしても願力によらなければならぬことがよくわかる。その菩薩の願の中に、当時におけるインドの風土や人間生活のあり方や、その理想とする世界の諸条件が反映していることはすでに述べた。しかし、その基本となるものは菩薩ないし仏の大慈悲心にあって、その大悲によって諸願が建立されていることは申すまでもないことである。

多数の仏国土　さて、その建立される浄土については、いろいろあって、『阿閦仏国経』巻上「発意受慧品」には、阿閦仏の浄土は東方ここを去ること千仏刹のところにあって、阿比羅提（妙喜）と名づくとあり（大正一一、七五一下）、

『阿弥陀経』には、阿弥陀仏の浄土はこれより西方十万億の仏土を過ぎたところにあり、名づけて極楽と云うとある（大正一二、三四六下）。また『大槃涅槃経』第二四「光明遍照高貴徳王菩薩品」には、釈迦の浄土は西方この娑婆世界を去ること四十二恒河沙等の国土を度れる所にあって、無勝世界と名づくとある（同、五〇八下）。

また『薬師如来本願経』には、薬師如来の浄土は東方ここを過ぐること十恒河沙等の仏土の外にあって、浄瑠璃世界と名づけられている（大正一四、四〇一中）。また『文殊師利仏土厳浄経』巻下には文殊師利は当来南方において成仏し、その世界を離塵垢心と名づくとある（大正一一、八九九中）。また『観世音菩薩受記経』には、阿弥陀仏槃涅槃の後、観世音菩薩は正覚を成じ、その国土を衆宝普集荘厳と名づくとある（大正一二、三五七中）。また『悲華経』第四「諸菩薩本授記品」には、金剛智慧光明功徳菩薩当来成仏のときの浄土は東方にあって、不眴と名づくとある。また虚空印菩薩当来成仏のときの浄土は東南方にあって蓮華と名づけ、師子香菩薩当来成仏のときの世界は上方にあって青香光明無垢と名づけ、普賢菩薩当来成仏のときの浄土は北方にあって、知水善浄功徳と名づくとある（大正三、一八八下―一九二中）。また『法華経』第二「譬喩品」には、舎利弗が成仏したときの国土を離垢と言い（大正九、一一中）、同じく『法華経』第三「授記品」には、摩訶迦葉が成仏したときの国土を光徳、須菩提が成仏したときの国土を宝生、大目犍連が成仏したときの国土を意楽と名づくとある（同、二〇下―二一下）。このようにいろいろの経典に、十方または六方等にたくさんの諸仏の浄土があることを説いている。これらを詳しく検討してみると、浄土の方位や、その浄土の荘厳のしかたや、そこにいる住民の種別などの相異が、諸仏の因位における発願の不同によるものと考えられるが、その間にはいくらかの思想的発展や種々の相互関係があるように思われる。

仏国土の種々相　たとえば阿閦仏の国土には女人が居て、人民はみな樹木より五色の衣服を取って着ており、また

忉利天に通ずる三道の宝階があると言われている。これに対し阿弥陀仏の浄土には女人はなく、この国に生まれるものはみな、化生して、自然虚無の身、無極の体を受けるとある。自然とか虚無とか無極という語は道家の用語であって、奇異に感ずるが、仏教と道家の思想の間には類似性があるので、仏教が中国に移入されたとき、その用語を借用したのである。当時中国には儒家・道家のような高度の倫理や宗教があって、仏教の用語を翻訳するに、これらの用語を借用してさほど不自由を感じなかったくらいである。

また、阿弥陀仏の浄土には食あるも実に食するものなく、大海・小海なく、須弥山・金剛囲山等もないとあり、阿閦仏の浄土に比べると相当に異なっている。『大智度論』第三八には、「他方仏国に生ずる者は是れ欲界となすや欲界に非らざるや」という問にたいし、「他方仏国雑悪不浄ならば則ち欲界と名づく。若し清浄なるものは則ち三悪道も三毒もなく、乃至三毒の名も無く、また二乗の名もなく、また女人もなく、一切の人はみな三十二相あり」（大正二五、三四〇上）と書かれている。また『瑜伽師地論』第七九には、「清浄世界の中に於ては……純ら菩薩僧のみ中に於て止住す、……已に第三地に入れる菩薩は願自在力に由るが故に彼に於て受生す。異生および異生にあらざる声聞・独覚、若くは異生の菩薩の彼に生ずることを得るもの有ることなし」（大正三〇、七三六下）とある。

さらに梁訳『摂大乗論』第一四には、「浄土の中に八の不可得、二の可得あり、故に最微妙清浄と名づく。八の不可得とは、一に外道、二に有苦の衆生、三に生姓家富等の差別、四に悪行の人、五に破戒の人、六に悪道、七に下乗、八に下意下行の諸菩薩なり、この可得とは一に最上品意行の諸菩薩、二に諸の如来なり」（大正三一、一六二上）とある。

これらはみな、浄土は初地以上の菩薩のいるところで、地前の菩薩および二乗、ならびに凡夫・女人等の雑居する所ではないという考え方である。それで『大智度論』第九三には、「浄仏土あり三界を出ず、乃至煩悩の名もなし」

とあり（大正二五、七一四上）、『摂大乗論』巻下には、諸仏如来の浄土は「三界の行処を出過す」とある（大正三一、一三二下）、これらは諸仏の浄土が欲界・色界・無色界の三界を超越した世界であるということが、次第に定着してきていることを表わしている。

さらに注目すべきことは、それら諸仏の浄土が互いに等しいとか等しくないとか、優劣を説く傾向も現われている。たとえば『須来経』に貧者須来が成仏したときの国土を善化と言い、阿閦仏の東方妙喜世界の如しとか（大正一二、六三上）、『文殊師利仏土厳浄経』巻上に、棄悪菩薩が当来成仏のときの国土を安隠といい、阿閦仏の妙楽世界の功勲厳浄と等しいとある（大正一一、八九二中）。これらは阿閦仏の浄土を基調とした考え方である。また西方阿弥陀仏の浄土を基調とした浄土もあるが、『太子刷護経』に阿闍世王の太子刷護、および長者の子五百人の、当来成仏のときの国土は阿弥陀仏国の如しとある（大正一二、一五四下）。また『灌頂経』第一二に薬師瑠璃光如来の国土には五濁なく、愛欲なく、意垢なく、白銀瑠璃を地となし、宮殿楼閣悉く七宝を用い、西方無量寿国の如しとある（大正二一、五三三上）。これらは阿弥陀仏の浄土を典型としていることがわかる。

またおもしろいのは旧訳『華厳経』第二九「寿命品」に、此の娑婆世界の釈迦牟尼仏刹の一劫は、安楽世界の阿弥陀仏刹の一日一夜となし、安楽世界の一劫は聖服幢世界の金剛仏刹の一日一夜となし、聖服幢世界の一劫は不退転音声輪世界の善楽光明清浄開敷仏刹の一日一夜となし、不退転音声輪世界の一劫は離垢世界の宝幢仏刹の一日一夜となし、離垢世界の一劫は善灯世界の師子仏刹の一日一夜となし、善灯世界の一劫は善光明世界の虞舎那蔵仏刹の一日一夜となし、善光明世界の一劫は超出世界法光明清浄開敷蓮華仏刹の一日一夜となし、超出世界の一劫は荘厳慧世界一切光明仏刹の一日一夜となし、荘厳慧世界の一劫は鏡光明世界覚月仏刹の一日一夜となし、是の如く次第して百万阿僧祇の世界に至り、最後の世界の一劫は勝蓮華世界の賢首仏刹の一日一夜となり、普賢菩薩等の諸大菩薩は其の中に

充満すとある（大正九、五八九下）。これは浄土にたいする考え方が次第に発達してきたことを表わしているとともに、西方極楽世界に優るいろいろの浄土のあることを示している。

「浄土」の理解——娑婆即浄土と他方浄土　いかに宗教的世界のこととは言え、このような神話的というか説話的な構想をもつ浄土をいかに理解するかということは合理的精神の強い現代人には至難なことである。今日、浄土教不振の原因のひとつは、このようないわば神話的な浄土をどのように受けとってゆくかが、問題であるからである。『無量寿経』も『阿弥陀経』も西方極楽浄土を説いたあと、この法は難信の法であるとしている。経典成立時にすでに信じがたい教えであると言っているところに、これらの浄土教の問題点がある。すなわち『無量寿経』巻下には「この経を聞いて信楽し受持せんことは難中の難にして、この難に過ぎたるはなし」（大正一二、二七九上）とあり、『阿弥陀経』にも「もろもろの衆生のために、この一切世間難信の法を説く」とか「一切世間のためにこの難信の法を説く、これは甚難なりとなす」（同、三四八上）とある。このような信じがたい教えをどのように信ずるか、そこに問題があるが、それはブルトマンの非神話化の問題にも通ずるものがある。それにしても、「難信之法」という語が経典成立時からあったことに注目されるとともに覚を主とする仏教の中にも信を強調する浄土教があることに注意しなければならぬ。

このような他界観念に属する浄土に対し、異なった浄土観があることに気づかされる。それは『維摩経』に説かれる心浄土浄説である。すなわち『維摩経』巻上「仏国品」に、有名な「其の心浄きに随って則ち仏土浄し」（大正一四、五三八下）という語がある。つまり衆生はその心不浄の故に、この土を穢土となすが、仏はその心浄きが故に、この土は清浄にして無量の功徳荘厳ありと見るのである。すなわち娑婆即浄土の説である。このような心浄ければ土もまた

浄しとする思想が仏教の基本的立場であって、七仏通誡偈の「自浄其意、是諸仏教」もこのような考えの上に成立したと思われる。みずからその心を浄めること、これが第一で、そこに仏教の基本があり、その心浄ければその土もおのずから浄らかになる。観念的に言うのでなく、実際にその心浄ければ諸悪おのずから作されず、衆善おのずから奉行される。そこに倫理的な世界もおのずから現出し、そこに浄土があるというのである。このような考えの上に『法華経』の霊山浄土、『華厳経』の蓮華蔵世界、『観普賢経』の常寂光土、『大乗密厳経』の密厳浄土が多少のニュアンスの差異をもって展開したと見ることができるであろう。七仏通誡偈でも諸悪莫作と衆善奉行はいわば倫理の世界である。自浄其意にいたってはじめて倫理の世界から一歩、宗教的世界に入ってくる。その自浄其意を強調するところが、仏教的であり、宗教的でもある。みずからその意を浄らかにしてゆくところにおのずから諸悪なされず、衆善も奉行され、倫理の世界もおのずから完成されてゆく。基本は自浄其意である。

「心浄ければ土もまた浄し」とは『維摩経』の教えるところであるが、いろいろの浄土が現実の世界に建立されることを大乗仏教は教えている。しかしこれは聖道門的な浄土であると言う人もあろう。たしかに、その心を浄めるといっても、凡夫にはなかなか望みがたいことである。そこに他力救済の浄土教が必要になってくる。阿弥陀仏の大悲誓願によって建立された西方浄土に願生する、他力本願の浄土教の出現も要請される。自力の善根功徳を積むのではなく、大悲の本願力を信受することによって、浄土に生まれさせていただくと、信仏の因縁を強調する浄土経典が生きてくる。そしていったん浄土に生まれて、そこで見仏聞法して自然に成仏するという教えに、罪悪生死の凡夫は救いを求める。少善根福徳の因縁では成仏できないとする『阿弥陀経』の所説も、それが自力の善根功徳であり、その善根に執着しがちな人間を見通しているようである。しかしそのような説話的浄土を信ずることは、やはり困難であるから、信は自己のものでなく他力廻向のものであるとする親鸞の思想が注目される。信仰は神のたまものであると

いう思想はパウロにも見られるが、他力廻向の信心を強調した親鸞の浄土教は光っている。

世親および唯識派の浄土解釈　仏国土の思想が次第に多様化すると、これをどのように理解すべきかが問題となってくる。仏教でもいわば広い意味の非神話化が行なわれねばならぬ。つまり、菩薩の因位の修行によってできた仏国土や浄土をどのように受けとったらよいか、仏国土にしても浄土にしても経典所説の間には相当の教説のひらきがある。

そのようなひらきをどのように理解するかについて大乗仏教も無著・世親の時代になると、そのような大乗仏教思想の会通というか統一的理解がさかんになってくる。それは仏教思想の展開の上から当然のことと考えられるが、無著の『摂大乗論』はそのような思想的情況において、いわば瑜伽行学派の立場に立ってつくられたもので、世親はそれに注釈を施している。そこに興味深い問題がたくさんあるが、今は立入って論ずることはできない。ともあれこの時代になると仏身の見方も自性身・受用身・変化身の三身説ができてくる。そして、その変化身は八相を示現して穢土におり、受用身は十八円浄の蓮華蔵世界に住すという。この十八円浄説が浄土の基本的性格を示すことになる。世親の『無量寿経優婆提舎願生偈』すなわち『浄土論』のごときも、『摂大乗論』で説く十八円浄説と矛盾しないどころか密接に関係している。浄土の三部経に説かれている阿弥陀仏の浄土にしても、その所説の間には相当のひらきがある。これをどのように統一的に理解し、どのように信受して、そこへ往生を願うかということは、世親にとって主体的な信仰と知的理解の問題であった。そこでその『浄土論』を詳しく検討してみると、はじめに世親は「世尊、我れ一心に尽十方無礙光如来に帰命す。願くは安楽国に生ぜんことを」(大正二六、一三〇下)とみずからの敬虔な信仰の表情を表わしている。これを見るかぎり、インド大乗仏教思想史上、瑜伽行教学の大成者であった世親が、同時にま

た至純な浄土の願生者であったことを否定することはできない。

それゆえに浄土や仏国土の理解のしかたには一貫したものがなければならぬと思うが、その『浄土論』においてそのことが明瞭に表現されている。すなわち西方浄土の三種二九句にわたる荘厳の一いちが大体において『摂大乗論』および『釈論』に説く十八円浄説と一致するからである。阿弥陀仏の極楽浄土も十八円浄の世界であり、三種二九句荘厳が入一法句する。ここは『浄土論』の白眉である。その長行釈に見られる「一法句とは謂く清浄句なり、清浄句とは謂く真実智慧無為法身なるが故に」（同、二三二中）と三種二九句にわたって荘厳せられた世界が一法句の中に入るのである。その一法句とは清浄句であり、清浄句とは真実智慧無為法身であるとみずから釈しているところに、有相荘厳の極楽世界が無為法身にほかならぬと理解している。曇鸞がのちにその『往生論註』の中で広略相入といって、その相即性を強調するにいたるのも当然のことである。中観思想においては浄土は真空妙有の世界と解せられたが、瑜伽行学派においては、このように積極性をもって荘厳の世界と理解せられている。有相荘厳の世界が大悲荘厳の世界であり、その荘厳の根拠を仏の大慈悲におき、しかもそれが真実智慧無為法身に帰入すると主張している。仏国土の思想がなんらの矛盾なく大乗仏教的によく理解されていると言うべきである。

さらに『仏地経論』第一には、受用身に自受用身と他受用身の二ありとし、自受用身は自受用土、他受用身は他受用土に居り、変化身は浄穢土に居るとしている。そして自受用土は如来自身の法楽を受用する土であって法界に周遍し、他受用土は地上の菩薩のために宜しきに随って示現するところの土であって、あるいは色界浄居天上、あるいは西方等にあるとしている（大正二六、二九三中―下）。さらに『成唯識論』第一〇には四身四土の説が説かれていて、自性身は法性土、自受用身は自受用土、他受用身は他受用土、変化身は変化土に居るとしている。そして法性土は土の自性、自受用土は自利、他受用土および変化土は利他の土であるとしている（大正三一、五八中―下）が、これは理の

当然であって、浄土や仏国土が、人びとにどのように受用せられるかについての基本的考え方であると言えよう。

中国僧の浄土解釈　中国に移入された仏教も、次第に研鑽されてくると、仏国や浄土についての理解のしかたや新しい学説が発表されるようになる。浄影寺の慧遠は『大乗義章』第一九に、浄土を事浄土、相浄土、真浄土の三種に分ち、凡夫のいる土を事浄土、二乗および地前の菩薩のいる浄土を相浄土、初地以上、諸仏のいる浄土を真浄土と名づけている。さらに真浄土の中に真土と応土の二を分ち、さらに法性土、実報土、円応土の三土の区別を説いている（大正四四、八三四上―八三五中）。

天台の智顗は『維摩経略疏』第一等には凡聖同居土・方便有余土・実報無障礙土・常寂光土の四種を立てている。そして阿弥陀仏の西方浄土は凡聖同居土とし、二乗および地前の菩薩のいる土を方便有余土とし、地上の菩薩のいる土を実報土、法性身仏のいる土を常寂光土としている（大正三八、五六四中）。

また智儼の『華厳経孔目章』第一には、化浄土・事浄土・実報浄土・法性仏土の四種をあげ、諸方に化現する浄土を化浄土、衆宝によってできた浄土を事浄土、十八円浄の浄土を実報浄土、法性真如を法性土となしている（大正四五、五四一上）。

また元暁の『遊心安楽道』には浄土の浄不浄について、因果・一向不一向・純雑・正定非正定の四対に約して浄不浄の別を判じている。すなわち因と果と相対するから、ただ仏のいるところを浄土となし、金剛已還の菩薩の所住はこれを果報土と名づけて浄土とは名づけていない。まだ苦諦の果患を離れていないからである。また一向と不一向と相対するから、八地已上の菩薩の住所は一向に三界を出づるから名づけて浄土となし、七地已還の一切の住所は浄土としない。まだ一向に三界を出ていないからである。つぎに純と雑と相対するから、ただ菩薩の生所を浄土と名づけ、

凡夫二乗雑居の処を清浄世界とはしない。つぎに正定と非正定と相対するから、非正定相の三聚の衆生の苦生の地を穢土となし、ただ正定聚の衆生のいるところを浄土と名づくとある（大正四七、一一一上―一一二上）。

また懐感の『釈浄土群疑論』第二には、因果・自在不自在・証未証・自力他力の四双に約して浄不浄を論じ、因と果とが相望せば、仏の大円鏡智所現の土は純無漏なるがゆえに、これを浄土と名づけ、十地以還の本識所現の土は有漏なるがゆえに浄土とはしない。自在と不自在と相対するところでは、第三地已上の菩薩のいる土は無漏の定力自在なるがゆえに浄土と名づけ、二地已下を浄土とはしない。証と未証と相対するところでは、無分別智を得て遍満法界を証した地上の菩薩のいるところを浄土と名づけ、未証の地前三十忍の居るところは浄土としない。自力と他力と相対するので、自力により断惑して凡夫の生まれるところは清浄でないが、他力の引接により往生して受用するところは、微妙広大清浄荘厳にして、仏心所現の無漏真実の土のごとしとある（大正四七、三八下）。

また法蔵の『華厳経探玄記』第三には、三乗一乗の別によって浄土を説くに不同ありとして、そのうち、三乗教においては、仏自住の処に約して法性土・実徳土・色相土の三種を分ち、仏摂化の処に約して、化身土・変染土・他受用土の三種を立てている。一乗教においては、果分に約して十仏自体の国土海を立て、変化の処に約して三類世界を分ち、須弥山界ないし樹形世界等を第一類、世界性・世界海・世界輪・世界円満・世界分別・世界旋・世界転・世界蓮華・世界須弥および世界相の十世界を第二類、蓮華蔵荘厳世界海を第三類としている（大正三五、一五八上―中）。

これらはみな、諸経に説かれる浄土が多種多様であって、いちがいに論定することができないので、これを仏身の不同、または機感の高下等によって、分類したものと言うことができる。

法然の浄土理解と『往生論』

さて、このように仏国土や浄土を観察してきたが、仏国土や浄土が十八円浄とか十

八円満の世界であるというように理解せられることによって、いちおうの統一的理解がなされたと考えられる。それは無著や世親の功績というべきであるが、とくに世親が『浄土論』をつくって阿弥陀仏の浄土を統一的に理解し、これを後世にのこしたことは、日本の浄土教の元祖法然に大きな影響を与えたと考えられる。

法然は『選択本願念仏集』の第一章に『無量寿経』と『観無量寿経』と『阿弥陀経』を浄土の三部経としてとりあげ、さらに世親の『往生論』すなわち『浄土論』(『無量寿経優婆提舎願生偈』)を加えて三経一論といって『正明往生浄土之教』(大正八三、二上)としている。法然が三つの経典の外に多くの論疏の中から何故に『浄土論』をえらんだかについては、あまり深く追及されていないように思う。三部経に説かれる阿弥陀仏の浄土にしても、『無量寿経』は四十八願を中心として浄土成立の事情が説かれ、『阿弥陀経』と『観無量寿経』には、それぞれ極楽浄土の様相が説かれている。しかるにこの両経に説かれる西方浄土にはかなりの相異がある。法然はそのような西方浄土をどのように受けとめていたであろうか。批判的精神の強かった法然は西方浄土の理解の上で世親の『浄土論』に負うところが多かったと思う。『浄土論』の所説によって法然の浄土の理解が根本的に確立したと見たいのである。

『浄土論』の所説についてはすでに述べたが、法然は『浄土論』によって、西方極楽浄土が、いろいろに荘厳されているが、それは結局、「真実智慧無為法身」にほかならぬと教えられたのである。法然は『選択集』の中で、一ヵ所、善導の『法事讃』の文句(大正四七、四三三中)を引用して「極楽は無為涅槃界なり」と述べている(大正八三、一七上)が、この語は『浄土論』の「真実智慧無為法身」(大正二六、二三二中)と同じ内容の言葉である。善導も世親の『浄土論』を見てその理解を深め、五念門と五種正行を見ると実践の体系にまで、影響を受けているようである。

「極楽は無為涅槃界なり」と理解した法然は、世親の『浄土論』に見られるように、三種二九句に荘厳せられた有相の浄土が無相なる真実智慧無為法身に相即相入するものであると理解したと思われる。つまり法然の願生した浄土

は有相荘厳の浄土であるが、それは無為涅槃界のことであり、真実智慧であり無為法身であるから、願生といっても、それは無為涅槃界への願生であり、真実智慧への帰入であるとも言える。しかし法然は人間の能力や機根の差のあることを考えて、そのような無為無相の浄土を説かず、かえって有相荘厳の浄土を説き、みずからもまたそのような浄土へ生まれたいと願ったのである。それで法然は世親の『浄土論』によったが、曇鸞が『論註』に説くような四論の立場に立って「無生の生」や「生即無生」を説くようなことはなかった。そして、曇鸞よりも、善導を敬慕し、善導にならって、指方立相の浄土の実在を信じ、その有相荘厳相を讃歎し、そのような浄土への願生を期したのである。そのことは、晩年四国の流罪から許された法然がなお京都に入ることを許されず摂津の勝尾寺に滞在していたころ詠んだといわれる、

柴の戸にあけくれかかる白雲を
　いつ紫の色にみなさん

という有名な歌によってもその心情がよく推測される。

法然には、しかしながら当時の仏教界の浄土観にたいする一つの批判があった。すなわち、

或る時云く。我れ浄土宗を立つる意趣は、凡夫の往生を示さんがためなり。若し天台の教相に依らば、凡夫往生を許すに似たりと雖も、浄土を判ずること、至って浅薄なり。若し法相の教相に依らば、浄土を判ずること甚深なりと雖も、全く凡夫の往生を許さざるなり。諸宗の談ずるところ、異なると雖も、惣じて凡夫の浄土に生まると云う事を許さず。故に善導の釈義に依りて、浄土宗を興す時、即ち凡夫の報土に生まるると云う事顕るるなり。

（『一期物語』『昭和新脩法然上人全集』四四〇頁）

とあるが、これは天台宗と法相宗の浄土観にたいする法然の批判である。その批判のポイントは、①その浄土が真実

の報土であるかどうかということ、②その浄土へ凡夫が往生できるかどうか、という二点である。

法然の天台・法相宗批判と親鸞の浄土観　まず天台宗の浄土観は、すでに述べたように、智顗の『維摩経略疏』第一に示されるような凡聖同居土・方便有余土・実報無障礙土・常寂光土の四種の浄土である。そして阿弥陀仏の浄土は凡聖同居土としている。さらに二乗および地前の菩薩の生まれるところを方便有余土とし、地上の菩薩のいるところを実報無障礙土、法性身仏のいるところを常寂光土としている。これは凡夫のいる浄土から法性身仏のいる浄土へと次第に高くなっている。したがって法然は、「天台では弥陀の浄土に凡夫の往生を許すように思われるが、浄土を判ずること浅薄である」と批判している。これは天台の浄土観が浅薄であるというのではなく、弥陀の浄土を凡聖同居土と見て、他の三土より一段低く見ている点を浅薄であると指摘しているのである。

つぎに法相宗の浄土観については、『成唯識論』第一〇にある四身四土説がある。これによると、自性身は法性土、自受用身は自受用土、他受用身は他受用土、変化身は変化土に居すとなし、そのうち、法性土は土の自性、自受用土は自利、他受用土は利他の土としている。そして阿弥陀仏は他受用身として利他のはたらきをするので、その浄土は他受用土であると考えられるが、これにたいし法然は、「若し法相の教相に依らば浄土を判ずること甚深なりと雖も、全く凡夫の往生を許さず」と批判している。それは当時、仏教では煩悩や業障を断尽した初地以上の菩薩でなければ、凡夫のままで報土に生まれて報身仏を見ることはできぬと考えていたからである。それで法然は、諸宗の浄土観もそれぞれ異なるが、みな凡夫の報土に生ずることを許さずと批判し、ただ「善導の釈義に依りて浄土宗を興すとき、即ち凡夫の報土に生まるるということ顕わるるなり」と言って、みずから阿弥陀仏の本願力によって凡入報土を説く善導の釈義によることを明白に告白している。

このような善導の教えによって日本の浄土教も確立されるが、親鸞は善導より曇鸞の影響を強く受けている。親鸞という名前が世親と曇鸞に由来しているといわれるように、曇鸞の『往生論註』に強く動かされている。その浄土観も三願転入の論理に見られるように、行者の信仰心の内容が深く反省され、それに応じて往生する浄土にも真実報土と方便化土とがあるとしている。もちろん真実と方便は異なるが、ともに極楽浄土を離れたものではないとしている。すなわち真宗では、西方浄土は阿弥陀仏の因位における四八の大願と兆載永劫の大行によって酬報した報土であるが、その清浄微妙の荘厳は直ちに法性真如に即していると見る。それゆえに浄土は西方十万億刹を経て存在するが、同時にそれは法界に周辺していると云う。そして仏の自証はまったく来生する行者に融通し、行者がひとたび仏力に乗じて不退転の信を決定すれば正定聚位に住し、やがて仏と同一の妙果を証すると説く。弥陀同体の悟と言い往生即成仏と言うのがそれである。この妙土を真実報土というが、行者がその信心にすこしでも自力を雑えるときは、この妙土の妙相に達することができず、方便化土に生まれるというのである。このような真実報土と方便化土を分ける浄土観は浄土宗や西山派には見られない。同じ日本の浄土教でも法然門下にそのような浄土観の相異があるが、親鸞の浄土観は行者の信心の純粋性を強調せんとして生まれたものである。すなわち親鸞は自己の他力帰入の信心を反省して三願転入を説いたが、その結果生まれた報土の差別であって、これも信心の内容の反省にもとづくものと思われる。

四　むすび

今後の課題——浄土教の非神話化について　かなり複雑に本願思想と仏国土の思想について、思い出すままに論述

したが、不手際なものとなってしまった。とくに仏国土の思想については、諸仏の国土について詳論しなければならぬと思うが、とても容易なことではないので、主として阿弥陀仏の浄土について論ずるにとどめた。仏国とか浄土といえば阿弥陀仏の浄土をすぐ思い出すほどに、日本の浄土教は深く人びとの心の中に浸透している。本願といっても諸仏・菩薩に本願や誓願があるわけであるが、阿弥陀仏の本願が注目されるのは、浄土教が日本人の宗教としてその霊性の開発に大きく寄与したからであろう。鈴木大拙[7]が言うように日本的霊性は禅と浄土において、その特色を発揮した。それというのも日本の風土や日本人の心情の中に禅と浄土の教えを受容しうるような土壌があったと見なければなるまい。そのような方面のことについて論究することができなかったが、それは他の機会に譲ることにして、まずは本願とは何か、それがどのように理解されたか、そして仏国土とは何か、その種々相を考えたりしたが、十分に論究されたとは思っていない。

筆者はドイツのマールブルグで親しくブルトマン教授に逢い、その非神話化の論理を拝聴し感銘したが、日本の仏教も、とくに浄土教の信仰においては、一種の非神話化が行なわれなければならぬと考えている、そのことについては少しく論究したこともあるが[8]、宗教としての仏教を考える場合、現代人としてのわれわれが、主体的に仏教にたいするとき、どうしてもいろいろの矛盾や難点に遭遇する。とくに浄土教の場合、ブルトマンが考えたような主体的信仰の面から、法蔵説話のような神話的表現にたいしても、これをどのように受けとり、新しく解釈していくかが問題である。そのような点にこそ現代仏教学の重要な課題がのこされているが、今回はよく論究することができなかった。御容赦願いたいと思う。

（1）『摩訶止観』第十の下、大正四六、一三九中参照。

（2）禅家では『六祖法宝壇経』の説によって「衆生無辺誓願度、煩悩無尽誓願断、法門無量誓願学、無上仏道誓願成」と唱え、

真言家では『仏頂尊勝陀羅尼念誦儀軌』および『受菩提心戒儀』等の説によって、これを「衆生無辺誓願度、福智無辺誓願集、法門無辺誓願学、如来無辺誓願事、無上菩提誓願成」の五句としている。天台家では「衆生無辺誓願度、煩悩無辺誓願断、法門無尽誓願知、無上菩提誓願証」と誦しているが、浄土家では源信の『往生要集』の説によって、この四句の終りに、さらに「自他法界同利益、共生極楽成仏道」の二句を加え、六句として誦持している。

（3）久松真一博士の仏教哲学は智体悲用を強調する。『久松真一著作集』全八巻参照。

（4）佐藤春夫には法然上人を書いた『掬水譚――法然上人別伝』や『極楽から来た』の作品があり、法然上人七五〇年大遠忌には『法然上人頌』を作詞している。また「人類思想史における法然上人の位置」の講演もある。

（5）佐藤春夫に師事した小川竜彦師より直接拝聴した。

（6）『往生要集』巻上「四弘已後可レ云下自他法界同利益共生極楽成仏道上」（大正八四、四九上）。

（7）鈴木大拙『日本的霊性』（『鈴木大拙全集』第八巻、二五頁）。

（8）拙稿「浄土教の非神話化について」（拙著『浄土教思想研究』五七頁）および「浄土教における非神話化の問題」（拙著『浄土教の諸問題』二一九頁）。

V 竜樹の浄土思想

香川 孝雄

一　はしがき

浄土教徒としての竜樹　竜樹（Nāgārjuna, 150—250 A.D.頃）は、古来、八宗の祖と仰がれ、『般若経』や『華厳経』などの大乗経典を基盤として、釈尊の縁起の教説を開顕し、大乗仏教教学を組織・体系化した人物として知られている。かれの教学は多岐にわたり、また多くの著作を残しているが、中でも『中論頌』（*Madhyamaka-kārikā*）は大乗仏教思想の根幹となる般若空観の体系を樹立した書として、かれの代表作とされている。しかしそこにはなんら浄土教に触れるところはないのであり、かれが浄土教の祖師とせられる所以は、『十住毘婆沙論』の「易行品」において、勤行精進して不退転に到らんとする「難行」と、信方便の称名行によって疾く不退転に到らんとする「易行」の二種の仏道が示され、北魏の曇鸞（四七六—五四二）がこの説によって『無量寿経論註』の開巻劈頭に全仏教を難行道・易行道に分け、浄土教をもって易行道と判釈し、また『讃阿弥陀仏偈』に竜樹を浄土教の先覚者として礼讃していることに始まる。道綽（五六二—六四五）は難易二道の教判を基として、聖道門・浄土門の二門判を立て、わが国では法然（一一三三—一二一二）は『十住毘婆沙論』を「傍明往生浄土の教」とし、親鸞（一一七三—一二六二）は「一宗正依の聖教」として、浄土門においてはとくに重視せられるに至った。

その他、竜樹の作とされる『大智度論』『竜樹菩薩勧誡王頌』『礼浄土十二偈』などに浄土の思想が見えていて、これらをもって竜樹が浄土教徒であったことの傍証とされていたが、最近、文献研究が進むにつれて、竜樹造とされる論書の中に、果して竜樹の真作であるか、疑わしいものがあるとの意見が提起され出した。すなわち『大智度論』

については、干潟龍祥博士の説[1]によると、羅什が翻訳のさいに、かなり加筆した部分が認められるとし、É・ラモット教授[2]によれば、『中論頌』の作者と『大智度論』の作者とは、同一人物であるとは考えられないという。また『礼浄土十二偈』についても、この書は経録にはなにも語られないところから、竜樹の作には大いに疑問のあるところで、竜樹作と認められるようになったのは、迦才の『浄土論』巻中（大正四七、九一下）、善導（六一三―六八一）の『往生礼讃偈』（同、四三八中）、智昇（六六八―七四〇）の『集諸経礼懺儀』巻下（同、四六六上）などに出ているから、唐の初期になってはじめて『十二礼』が竜樹の作と考えられるようになったのである。

さらに昔から『入楞伽経』の偈頌品に竜樹は「初歓喜地を得て安楽国に往生する」ことが説かれている（『七巻楞伽経』六、大正一六、六二七下、『十巻楞伽経』九、同、五六九上）から、竜樹は浄土願生者であったと見る説があったが、もっとも古型を示す『四巻楞伽経』にはこの懸記を説く「偈頌品」がなく、サンスクリット原典を照合すると、"Nāgārjuna"ではなくて"Nāgāhvaya"（竜叫）となっていて（南条本二八六頁）、竜樹と同一人と見ることはできない[3]。

このように竜樹に帰せられる論書に、竜樹真作が疑問視され、また『入楞伽経』の浄土教懸記の人物が、竜樹でないとするならば、「易行品」を説く『十住毘婆沙論』は果して竜樹の真作と認めてよいのであろうか。この論は、梵文原典もチベット訳も伝わらず、ただ羅什訳の漢訳一本のみであり、かつ、インドの論師は、この論についてなにも触れるところがない。このことから竜樹作を疑う余地がないでもないが、最近の学者の研究[4]によれば、『十住毘婆沙論』は『中論』と共通の思想を説いていることが認められている。したがって、『中論頌』の作者としての竜樹が、『十住毘婆沙論』の作者として是認せられるであろう。いま竜樹の浄土思想を論述するに当って『十住毘婆沙論』によるのも、そのためである。

二　『十住毘婆沙論』の伝訳

未完の訳本　『十住毘婆沙論』が『華厳経』「十地品」の釈論であることは、周知の事実であるが、このことを最初に述べたのは華厳の賢首大師法蔵（六四三―七一二）であった。かれは『華厳経伝記』巻一の中でつぎのように翻訳の事情を伝えている。

十住毘婆沙論一六巻は竜樹の造る所なり。……後秦の耶舎三蔵、口に其の文を誦し、羅什法師と共に訳出す。十地品を釈する内、第二地に至って、余文耶舎誦せざるを以て遂に解釈を闕く。（大正五一、一五六中）

したがって今日伝えられている羅什訳は、十地の中、初地と第二地の釈論のみで終わっている。もとの原本は世親の『十地経論』のように十地まで完結していたのであろうが、第二地で終わっている理由を法蔵は「第二地に至って、余文耶舎誦せざるを以て」としている。それでは耶舎はなぜ誦することを中止したのであろうか。このことについて法蔵はなにも語らないが、いろいろな推測がなされている。たとえば、法蔵の言よりすれば、耶舎は梵本を持たずに暗誦していたのであろうから、耶舎は第三地以後は正確に記憶していなかった。姚興より律の訳出を急がれた。また『大智度論』の僧叡の序によると、「秦人は簡を好むが故に、裁してこれを略するなり」（大正五五、七五上）という理由から第二品以後を簡潔にしたというような意識がはたらいたか、さらに本論は第二地までで菩薩道の体系が充分に説き明かされたと判断したためであるのか、いずれも推測の域を出るものでない。とにかくこの論は耶舎の協力なくして、羅什ひとりの力ではなしえない訳業であったことは事実である。慧皎の『高僧伝』巻二の「仏陀耶舎伝」には、

その間の事情をつぎのように伝えている。すなわち羅什の姚興に送った書簡の中に、

それ法教を宣弘するには宜しく文義をして円通ならしむべし。貧道その文を誦すと雖も、未だその理を善くせず。唯だ、仏陀耶舎は深く幽致に達す。今、姑臧に在り。願わくは詔を下して之を徴せ。（大正五〇、三三四上―中）

と、仏陀耶舎の長安招請を願っている。さらにその後の文には、

時に羅什、十住経を出さんとして、一月余日なるも、疑難猶予して、尚お未だ筆を操らず。耶舎既に至りて、共に相い徴決して辞理方に定まる。道俗三千余人、皆な其の当要を歎ず。（同、三三四中）

とあることより、羅什が『十住経』の翻訳に苦慮していたこと、仏陀耶舎の協力によってはじめてその翻訳を果しえたことが知られるのである。およそ羅什は、般若系の経論については充分な理解をもち、その訳出には抜群の才腕を振るったが、華厳系については不得手であったように考えられる。

それでは本論の訳出年時はいつであったかがつぎに問題となる。羅什は釈経論を翻訳する場合、経典とともに訳出したようである。たとえば『大智度論』の場合は、『大品般若経』と併行して翻訳がなされている。[5] この例からして、いまの場合も『十住経』の訳出に併行して『十住毘婆沙論』の翻訳が行なわれたであろうことが推測される。もしそうであるならば、『十住毘婆沙論』の訳出年時は、仏陀耶舎が長安入りした弘始一〇年（四〇八）ということになるであろう。[6]

三　造論の因縁

帰敬偈　『十住毘婆沙論』の「序品」は、つぎのような偈をもって始まっている。

一切の仏と　　無上の大道と
及び諸の菩薩衆の　　堅心に十地に住せるものと
声聞と辟支仏との　　我と我所なき者とに敬礼す。
今、十地の義を解するに　　仏の所説に随順せんと。（大正二六、二〇上）

最初の六句は、仏・法・僧の三宝に帰依することを述べた帰敬偈であり、後の二句は、『十地経』解釈の態度を明らかにしたものである。

そこで論は、なんの目的のために、十地の義を解説しようとするのであるか、について一三の問答をもって明らかにしている。

まず「なんの因縁をもって十地の義を説くのか」（第一問）の問にたいして、無始よりこのかた、迷いの大海を往来して、彼岸に到ることのできない凡夫を済度せんがために説くのである、と答えている。

つぎに、「もし人は菩薩十地の修行をしなければ、迷いの大海を度ることができないのか」（第二問）と問う。これにたいして、声聞や辟支仏の二乗を修行する人でも大海を度ることができるが、大乗をもって度ろうとするものは、必ず十地を修行すべきである、と答えている。

ついで第三問は、三乗それぞれが解脱に至る期間を問うのであるが、これについて、声聞乗を行ずる人は、一世、二世あるいはそれ以上、辟支仏乗を行ずる人は、七世、八世を要し、大乗の人は、一恒河沙大劫、あるいは二、三、四、十、百、千、万、億、それ以上の修行をしてはじめて解脱することができる。いずれも機根の利鈍や先世の因縁によって、期間に差異はあっても解脱できる、と答える。

このように三乗それぞれ道が異なり、修行期間も異なるのであれば、解脱の境地にも差異があるのではないか（第四問）の疑問が起こるが、みな、無余涅槃に入るのであるから、解脱の内容に差別があるのではない。

それでは解脱の境地が同じであるのであれば、長い修行期間を要する大乗を選ぶ必要はなく、速やかに解脱できる声聞乗や辟支仏乗によって諸苦を滅すればよいではないか（第五問）との疑問がつぎに起こってくるであろう。これについて「この語は弱劣なり。是れ大悲有益の言にあらず」（大正二六、二〇中）と退けるのである。それはなぜか。もしこのような考えで解脱を求めるのであるならば、声聞や辟支仏を救うものがいなくなるではないか。かれらはみな仏によって現われるのであるから、大乗による仏がなければ、二乗の出現も不可能となる。仏がなければ、法も僧も絶えてしまうであろうと、声聞や辟支仏たちの自己のみの解脱を求める態度を「是れ大人有智の言にあらず」（同）と厳しく誡めている。そこで、論主は理想とする仏道修行者の姿を明らかにする。すなわち世間には四種のタイプの人がある。一は自利、二は利他、三は共利、四は不共利であるが、このうち、第三番目の自分と他人とをともに利益する人こそ、大乗菩薩の理想像である、と述べている。

真の菩薩と『十住論』造論の意趣　以上は帰敬偈にたいする総釈であるが、以下は別釈であり、第六問より第八問において、真の菩薩とは、いかなる人に名づけるのであるか、ということを示している。

そこでまず竜樹は、無上道のために発心するものが菩薩であると説く。このうち、無上道とは、「一切の諸法を実のごとく知見し、通達して余すことなき……大人の所行」（同、二〇下―二一上）であると解釈されているから、智慧を完成した仏の道を目指すものが菩薩ということになろう。しかしただ発心するだけでは菩薩ということはできない。必ず無上道を成ずるものを〈菩薩〉と名づけるのであって、未だ無上道を得ていないものは〈名字の菩薩〉というべきである。

ところで菩薩には〈堅心の菩薩〉と〈軟心の菩薩〉とがある。〈軟心の菩薩〉は、地獄・畜生・餓鬼の受ける苦を見て、怖畏の心を生じ、なにがために久しく迷いの世界にあって、苦悩を受けることがあろうか、と菩薩道を捨て、二乗の修行によって速やかに諸苦を滅するにこしたことはないと思う。ところが〈堅心の菩薩〉は、これらの苦を見て大悲の心を起こし、「我れ滅度を得ば、当にこれらを度すべし。大悲の心を以て勤行精進すれば、久しからずして所願を成ずることを得ん」（同、二一下）との願いを起こすとして、〈堅心の菩薩〉を讃えている。論主の説かんとする真の菩薩とは、まさにこのように、苦を怖れず、苦しみにあえぐ衆生を見ては大悲の心を起こして、かれらを度脱せしめんとする〈堅心の菩薩〉を指していることを知る。

そして初発心の菩薩は、まず大悲・堅心・智慧・方便・不放逸・勤精進（ごんしょうじん）・常摂念（じょうしょうねん）・善知識の八法を行ずべきであるとして、菩薩の歩むべき道を教えるのである。

つぎに第九問より第一三問までは、造論の意趣について述べている。

問うていうに、汝の所説が経典と異ならないのであれば、何故に改めて説く必要があろうか。名利を求めようとするためでないのか、と。これについては偈をもって答えている。

我れ自ら文辞を荘厳することを　現わさんがためにあらず。

亦利養を貪って　　而も此の論を作るにもあらず。（同、二二上）

それでは何故にこの論を造るのか。

我れ慈悲あって衆生を　饒益（にょうやく）せんと欲するがためなり、

余の因縁を以て　　此の論を造るにはあらず、と。

この偈頌によって知られるごとく、竜樹は名利を求めんがためでもなく、供養を求めるためでもなく、現に六道において苦を受けつつある衆生を救わんとの大悲心をもって、この論を造るのである、という意向がうかがわれる。

そして利根深智の人は仏の経を見るのみで第一義に通達できるが、そのような人にたいして解釈するのではなく、仏語を聞いても、直ちによく理解できず、読誦することもできない鈍根懈慢（けまん）の人びとにたいして解説するのである。つまりこのことは鈍根懈慢の人びとを十地の菩薩道に導くことであり、そのことによって論主自身は諦（真実）・捨（布施）・滅（罪障の消滅）・慧（智慧の成満）の四つの功徳を得て、自利・利他を円満成就することとなるのである。したがって竜樹が『十住毘婆沙論』を造ることは、すなわち菩薩道の一環であったのである。

四　「釈願品」における浄土の思想

「**浄仏土の願**」『十住毘婆沙論』は、本論に入って「入初地品」において初地の歓喜地を得る因縁、「地相品」では初地を得た菩薩の相について、「浄地品」では初地の菩薩が浄められて、必定の菩薩となるための方法が明らかにされている。続く「釈願品」においては初地の菩薩が発（おこ）す十大願について説かれているのであるが、その第七願は「浄

仏土の願」と称されて、竜樹の浄土思想がもっとも組織的に説き示された箇所である。まず、

仏土を浄めんと願うが故に　諸の雑悪を滅除する。（大正二六、三一中）

との要略偈が説かれている。ここに云うところの雑悪は、つぎに不浄なる言葉をもって詳しく具体的に説いているが、そこに示された不浄は結局のところ、衆生世間の不浄と器世間の不浄とを、一いちあげているのである。かかる不浄の止滅した境地を竜樹は浄土であると云わんとするのであるが、すでに先学[7]の指摘されるがごとく、世親が『往生論』の中で、衆生世間清浄と器世間清浄、すなわち能依と所依の二種清浄として示される浄土の説に受け継がれ、また遡れば『維摩経』「仏国品」に、

若し菩薩、浄土を得んと欲せば、当に其の心を浄むべし。其の心浄きに随って則ち仏土浄し。（大正一四、五三八下）

と説かれる思想に直結すると考えられる。

続いて論には不浄を二種に分けて説いている。

不浄を略説するに二種有り。一には衆生の因縁を以てし、二には行業の因縁を以てす。衆生の因縁とは衆生過悪の故に。行業の因縁とは諸行過悪の故なり。……此の二事を転ずれば則ち衆生の功徳、行業の功徳有り。此の二功徳を名づけて浄土と為す。是の浄国土は当に知るべし。諸の菩薩の本願と因縁とに随って、諸の菩薩能く種々の大精進を行ずるが故に所願無量にして説き尽すべからず。（大正二六、三一上）

つまり衆生そのものの不浄と、衆生の行業とによって起こる不浄を滅したところに、浄土が建立されると説く。山口・長谷岡両氏[8]の指摘によれば、ここに説かれる不浄が衆生と行業との二因縁によるとする説相は月称の『中論釈』第八品に論破されている有自性論者の見解と軌を一にしているといわれる。

識等なる有為の諸法は自性として存在する。それはそれら〔諸法〕の因である業（karman）と作者（kāraka）とが実有であるからである。それは世尊の説き給うところであるからである。曰わく、諸比丘よ、無明に随逐せる士夫・補特伽羅（人）は福なる諸行を現作し、非福と不動となる諸行をも現作す云々と。その所説によって諸業の作者のあることが示されており、従ってまたその業の果なる識等の有為のあることも規定される。(9)

浄土の顕現・浄土の建立　『中論』のこの章は、識等なる有為の諸法の因としての作者と業とが、有であるとする論を破することを目的としている。いま『十住毘婆沙論』の説く衆生は作者であり、それによって業を生じ、二者和合して不浄なる果をもたらすというのは、まさに竜樹が批判の対象とする見解である。それでは竜樹の真意はどのようなものであるかと云うに、作者とか業なるものは、自性のあるものではないからその果としての有為の諸法も実在するのではない。これらへの執著をかぎりなく空じ去ったところに浄土が顕現するのである。すなわち、有なりとの見解を完全に滅し、空慧の証得された無分別智の世界が浄土といわれるのである。したがって世俗のわれわれが対象として捉えられるような国土ではなく、一段と高次な仏国土であるというべきである。

つぎに論には「浄土は諸の菩薩の本願と〔本願を起さしめる〕因縁とによって菩薩が大精進を行ずるが故に」建立されると説いている。さきに浄土は有見を排除した空慧証得の世界が浄土であるとしたが、さらに大悲へと展開して衆生饒益の本願が説かれるのである。そこでは世俗へのはたらきかけであるから、空をさらに有という立場で説かれることとなる。ただし今回の有はさきの有とは同一ではなくて、二執を滅した空慧が、さらに空ぜられた無の有ともいうべき、絶対有である。

浄土の十相　かくして竜樹はつぎに浄土の十相を明らかにしている。

一、善く阿耨多羅三藐三菩提（無上正等覚）を得る。

(1)もろもろの苦行を離れる。

(2)厭劣心無し。

(3)速疾に阿耨多羅三藐三菩提を得る。

(4)外道の師を求めることなし。

(5)菩薩を具足する。

(6)魔怨あること無し。

(7)もろもろの留難なし（僅かの煩悩もその心に入らず）。

(8)もろもろの大衆集会する。

(9)希有行を具足する。

(10)時具足（菩薩の成仏にふさわしい世界となる）。

二、仏の功徳力を具足する。

(1)寿命は無量である。

(2)〔仏を〕見れば必定を得る。

(3)名を聞けばまた必定を得る。

(4)女人が〔仏を〕見れば、すなわち男子の身を成ずる。

(5)もし名を聞けばまた女形を転ずる。

(6)名を聞くことあれば、すなわち往生を得る。
(7)光明は無量である。
(8)衆生は〔光明に〕遇えばもろもろの障蓋を離れる。
(9)光明をもってすなわち必定に入る。
(10)光明をもって一切の苦悩を滅する。

三、法を具足する。
(1)略説
(2)広説
(3)略広説
(4)声聞乗を具足する。
(5)辟支仏乗を具足する。
(6)大乗を具足する。
(7)もろもろの神通力をもって守護する。
(8)外道のために壊せられず。
(9)一切の魔のために壊せられず。
(10)法が久住する。

四、声聞を具足する。
(1)如来の声聞衆は、持戒・禅定・智慧・解脱・解脱知見を具足する。

(2)同等清浄にして悉く是れ利根である。
(3)もろもろの菩薩を益し、形色厳浄である。
五、菩提樹を具足する。
六、世界を荘厳する。
七、衆生を善く利する。
八、度すべきものを具足する。
九、大衆が集会する。
十、仏力を具足する。

他の経論との関係　浄土は、このような十相を具足していると説いているが、ここに示された浄土の十相は『無量寿経』の本願に願われている浄土と深い関連があるように思われる。とくに第二相の(1)は寿命無量の願、(2)は住定見仏の願、得不退転の願、(3)は聞名得忍の願、(4)と(5)は女人往生の願、(6)は念仏往生の願、(7)は光明無量の願、(8)は触光柔輭の願、を想い起こさせるものがあり、第五相は見道場樹の願、第六相は国土清浄の願や宝香合成の願と対応するであろう。

かかる浄土観は『無量寿経』に類例を見るのみならず『小品般若経』や『大品般若経』および『阿閦仏国経』などにも見られるところであり、これらの浄土の相を組織的に整理したのが無著の『摂大乗論』に説かれる一八円浄の説であり、世親の『無量寿経論』に説かれる三種二九句荘厳の説であろう。表現の仕方には異なりはあるが、いずれも竜樹の説くごとく、空→有、慧→悲への展開として説かれた世界であり、菩薩の願行によって清浄化が成就

された国土として浄土を理解することができる。

五　易行道としての浄土教

退転の菩薩と不退転の菩薩　前述のごとく、「釈願品」において菩薩の十大願が説かれたが、つぎの「発菩提心品」では、その願の根本は初発心であることが明らかにされている。しかし菩提心を発しても仏道を成就できるものと、できないものとがあることを説くのはつぎの「調伏心品」である。そしてつぎの「阿惟越致相品」には、菩薩に二種あることを述べている。すなわちそれは惟越致菩薩（仏道を退転する菩薩）と阿惟越致菩薩（不退転の菩薩）であるが、惟越致菩薩にも二種あって、一は敗壊するもので、その具体的な相をつぎの七相によって示している。

(1)よく善法を修集し、悪法を除滅することなし。
(2)下劣の法をねがう。
(3)深く名利に執著する。
(4)諂曲であって喜んで欺誑を行ずる。
(5)他人が利養・恭敬・讃歎を得ることを見て嫉妬を生じ、心清浄でない。
(6)空法――空・無相・無願の三解脱門――を信じねがわない。
(7)口先ばかりで実行することができない。

これに対して二は漸々に転進して阿惟越致を得るもので、つぎの五相によって示されている。

(1)我見を離れるから我を得ない。
(2)貪・我見を離れるから他我を得ない。
(3)法は本来、不二・無差別の同一相であるから、分別することもない。
(4)菩薩は空法を信楽するから、凡夫所得の菩提を得ることはない。
(5)菩薩は無相の法を信解するから、相を以て仏を見ない。

この中、前の二は我空を、後の三は法空を説くものであり、我法二空の具体的実践を成就するものが、真の菩薩であり、やがて阿惟越致地に到ることを説くのである。

「易行道」の説示　けれども、このように精進努力して、漸々に阿惟越致に転進できない凡夫のために説かれたのがつぎの「易行品」である。

「易行品」はまずつぎの問いによって始まる。

問うて曰わく。是の阿惟越致の菩薩の初事は先に説くが如し。阿惟越致地に至る者は、諸の難行を行じ、久しうして乃ち得べきも、或いは声聞・辟支仏地に堕せん。若し爾らば是れ大衰患なり。助道の法の中に説くが如し。

若し声聞地及び　辟支仏地に堕するは
是れを菩薩の死と名づく。　則ち一切の利を失す。
若し地獄に堕するも　是の如きの畏れを生ぜざるに、
若し二乗地に堕すれば、　則ち大怖畏と為す。
地獄の中に堕するも、　畢竟じて仏に至ることを得るも、

若し二乗地に堕せば、　畢竟じて仏道を遮す。（大正二六、四〇下―四一上）

難行を行じて阿惟越致地を目指す菩薩でも、中には二乗に堕すものがある。このことは地獄に堕すよりも怖るべきことで、地獄に堕ちたものは仏に至ることもできるが、二乗に堕ちたものはその可能性が失われることとなり、まさに菩薩の死と云うべきことが説かれている。ここに助道の法というのは竜樹の作に帰せられる『菩提資糧論』巻三（大正三二、五二七下―五二八上）を指すものとされ、そこには菩薩の死についての所説がある。このように難行を行じても怖るべき堕二乗の危険性が待ちかまえているということから、

是の故に、若し諸仏の所説に、易行道にして、疾く阿惟越致地に至ることを得るの方便有らば、願わくは為めに之を説きたまえ。（大正二六、四一上）

と易行道説示の要請がなされるのである。

この願いにたいして、

汝が所説の如きは是れ儜弱怯劣（どうにゃくきょうれつ）にして大心有ることなく、是れ丈夫志幹の言に非ざるなり。（同）

と訶して、

若し人、発願して阿耨多羅三藐三菩提を求めんと欲して、未だ阿惟越致を得ずんば、其の中間において応に身命を惜まず、昼夜精進して、頭燃を救（はら）うが如くすべし。（同）

と阿惟越致を得ることは、なまやさしいわざでないことを強調しながらも、つぎに難易二道の説が登場する。

仏法に無量の門あり。世間の道に難あり、易あり。陸道の歩行は則ち苦しく、水道の乗船は則ち楽しきが如し。菩薩の道も亦た、是の如し。或いは勤行精進するあり。或いは信方便を以て易行にして疾く阿惟越致に至る者あり。（同、四一中）

ここに難行と云われるのは、阿惟越致を求めて勤行精進しつつある漸々転進の菩薩の修行を指すものと見られ、かれらの行はさきの「阿惟越致相品」に説かれた「菩薩は我を得ず」など、五功徳成就の実践行で、我空・法空の実践を示すものであった。

「信方便」による易行道　しかしこれらの行には堕二乗なる成仏を断念せねばならない危険性をはらんでいる。そこでこの道に対して、信方便をもって易行にして疾く阿惟越致に至る道が示されたのである。この道についての具体的説明は、つぎの偈によって示されている。

若し人、疾く　不退転地に至らんと欲せば
応に恭敬心を以て　執持して名号を称すべし。（同）

さらに続く長行釈には、

若し人、一心に其の名号を称すれば、即ち阿耨多羅三藐三菩提を退せざることを得。（同、四二上）

と説いている。ここに出ている「名号」とは、『宝月童子所問経』の「阿惟越致相品」の文を引用して、現在十方仏の名号を指すと説明されているが、さらにつぎのような問答によって、現在十方仏のみならず、他の諸仏・諸菩薩の名号を称えることによって、不退転に至ることが述べられている。

但だ是の十仏の名号を聞いて、執持して心に在けば、便ち阿耨多羅三藐三菩提を退せざることを得るか。更に余の仏、余の菩薩の名有って、阿惟越致に至ることを得となすや、と。

答えて曰く。

阿弥陀等の仏、　及び諸の大菩薩あり。

名を称して一心に念ずれば、　亦た不退転を得。（同、四二下）

とあり、その長行釈には、

更に阿弥陀等の諸仏あり。亦た、応に恭敬し、礼拝して其の名号を称すべし。（同）

と説いて、無量寿仏・世自在王仏など百七仏の名をあげ、

皆な名を称して憶念すべし。阿弥陀仏の本願は是の如し。若し人、我れを念じて名を称し、自ら帰せば即ち必定に入り、阿耨多羅三藐三菩提を得ん。（同、四三上）

と釈されている。ここに阿弥陀仏とか、世自在王仏の名や、阿弥陀仏の本願という言葉が出ることにより、『無量寿経』の思想を受けていることを知りうるが、さらに百七仏名は『無量寿経』の法蔵説話に登場する過去仏名と酷似していて合致する仏名が多いことも本論の作者が浄土教の信仰を説くに当って『無量寿経』によるところ大なるものがあったことを示唆する。(10)

このように「易行品」において、難行とせられる不退転への菩薩行が、信を方便とすることによって易行道なりとせられるのであるが、「信方便」の内容は「称名」「恭敬・礼拝」「憶念」などが説かれていて、これらはいずれも信の現われであると考えられる。そこに信方便といわれる所以があろう。

六　念仏思想について

念仏と「般舟三昧」　前章の「易行品」の説示において、易行道の具体的実践が、信を内容とする念仏ということ

であったが、それでは『十住毘婆沙論』に説かれる念仏とは、いかなるものであろうか。そのことを説くのが「念仏品第二十」以下である。「念仏品」ではまず、

問うて曰く、但だ善根福徳力を以ての故に諸仏を見たてまつることを得るや。更に余の法ありと為すや。答えて曰く。

仏、跋陀婆の為めに、　説くところの深三昧あり。
是の三昧の宝を得れば、　能く諸仏を見たてまつることを得。（大正二六、六八下）

という問答より始まっている。ここに説かれる「跋陀婆のために説くところの深三昧」とは、『般舟三昧経』所説の三昧のことで、竜樹はこの経典の説示によって、般舟三昧を得れば見仏できると述べるのである。般舟三昧というのは、チベット訳『般舟三昧経』巻頭の梵題よりすれば“pratyutpanna buddhasammukha avasthita-samādhi”（現在仏が面前に立つ三昧）であり、漢訳者支婁迦讖は「十方現在仏悉在前立定」と訳し、竜樹は「見諸仏現前」と釈している。

さてこの三昧は、いかにして得られるのであろうか。この問に答えて論では、

当に諸仏を念ずべし。　大衆の中に処在して
三十二相を具え　八十好をもて身を厳る。（同）

と云って仏の三十二相・八十種好について詳しく説明しているのであるが、つぎの「四十不共法品第二十一」の劈頭に、

菩薩は是の如く三十二相・八十種好を以て仏の生身を念じ已って、今応に仏の諸の功徳法を念ずべし。所謂る
又た応に四十不共法　以て仏を念ずべし。

諸仏は是れ法身にして　但だ肉身に非ざるが故なり。（同、七一下）

とある。すなわち菩薩はさきに生身の仏を念じ、つぎに法身仏を念ずべし、ということである。これと同じ趣旨の偈が「助念仏三昧品第二十五」の最初にもあって、その長行釈に、

是の故に行者は先ず色身の仏を念じ、次に法身の仏を念ずべし。何を以ての故に。新発意の菩薩は応に三十二相・八十種好を以て仏を念ずべし。先に説くが如く転た深入して中勢力を得。応に法身を以て仏を念じ、心転た深入して上勢力を得べし。応に実相を以て仏を念じて貪著せざるべし。（同、八六上）

とあることによっても竜樹の真意を窺うことができる。これをもって見るに、行者は色身→法身→実相という念仏の過程を経るように勧められているのである。ここに云う三十二相・八十種好を念ずるとは、仏の肉身に具わったかかる特相を念ずることで、もっとも具体的な念仏法であり、初心者にとっては、もっとも行じやすい方法であろう。

「空法の信楽」　つぎの仏の四十不共法を念ずるとは、仏のみに具わっていて、凡夫や二乗と共通でない特質であり、ここでは仏の外形ではなく内面に具わった功徳を念ずることとなる。さらに進んだ菩薩は実相を念ぜよというのであるが、これはいかなることであろうか。竜樹はつぎのように説いている。

色身に染著せず、　法身にも亦た著せざれ。
善く一切法を知らば　永寂虚空の如し。
是の菩薩、上勢力を得ば、色身・法身を以て深く仏に貪著せず。何を以ての故に。空法を信楽するが故に。（同）

このように『十住毘婆沙論』に説かれる念仏は、究極においては色身にも法身にも染著してはならない。「空法を

信楽すること」を内容とする実相を念ずることでなければならない。

さて「空法を信楽すること」(adhimukti)は、さきの「阿惟越致相品」において、敗壊する菩薩の七相をあげる中の第六に「空法を信楽せず」とあり、漸々に精進して後に阿惟越致を得る菩薩の五相の第三より第五には、

(3)一切の法は不二なりと信解する故に、説法を分別せず。

(4)空法を信解する故に凡夫所得の菩提を得ず。

(5)菩薩無相の法を信解する故に相を以て仏を見ず。

と説かれている。信楽も信解もともにサンスクリットでは adhimukti であり、漸々に精進して難行を歩む菩薩も、念仏の易行によって不退を得んとする菩薩も、いずれも「空法を信楽すること」がポイントとなっている。したがって、難行でも易行でも「信楽空法」の境地を得てこそ、同じ阿惟越致地に至ることができるのである。

それでは「信楽＝信解空法」とはいかなることであるのか。このことについては「地相品」につぎのような解説がある。

> 清浄(prasāda)とは、諸の煩悩の垢濁を離れるなり。ある人の言わく、信解(adhimukti)を名づけて清浄となすと。ある人の言わく、堅固の信(adhyāśaya)を名づけて清浄となすと。(同、二六上―中)

すなわち心の清浄・信解・堅固信はシノニムとして理解され、信解は心の清浄を内容とするものである。心の清浄は、単に煩悩の汚濁を離れることのみではなく、我執・我所執なる分別心をも離れることであって、その意味から「信楽空法」といわれるのである。このようなことを本質とするからこそ「信を方便とする易行」が、身命を惜しまず、昼夜精進して頭燃を払うがごとくする難行の菩薩と同じ大乗菩薩道を成就することができるのである。

さて、「助念仏三昧品第二十五」には、さらにつぎのように説いている。

是の人（空法を信楽した人）、爾の時、即ち禅法において相を得、所謂る身に殊異快楽を得。当に知るべし。般舟三昧を成ずるを得。三昧成ずるが故に諸仏を見ることを得。（同、八六中）

この説は『般舟三昧経』に説かれるところで、念仏によって般舟三昧の境地が開けるとされ、般舟三昧はその心的内容より空三昧とも称せられ、また見仏の能力を得るところから見仏三昧ともいわれるのである。

往生について　ところで一般に浄土教では往生を究極の目標とするが、本論では往生についてはほとんど説かず、阿惟越致地に至ることを強調する。これは本論が『十地経』の釈論である性格から無理からぬところであるが、ただ一箇所、「釈願品第五」の浄土の相を説く段に、

仏名を聞いて往生を得とは、若し人信解の力多くして諸の善根成就し、業の障礙已に尽く。是の如きの人は仏名を聞くことを得て、又た是の諸仏の本願と因縁にて便ち往生することを得。（同、三三上）

と釈されていて、前述したごとく本願と因縁とによって、浄土が開顕せられるのであった。ここでは聞名往生を説いているが、その直前には、

見る時必定に入ることを得とは、衆生、仏を見たてまつることあらば、即ち阿耨多羅三藐三菩提の阿惟越致地に住す。……諸仏の本願・因縁の二事和合するを以ての故に、此の事成ずることを得。（同、三三下）

と説かれるように、見仏・不退・往生は異質な境地ではない。三巻本の『般舟三昧経』（大正一三、九〇五下）にも「是の念を用いるが故に」として「阿弥陀仏を見る」「阿弥陀仏国に生ずることを得べし」「空三昧を得」と同列に説かれていて、このことが竜樹の意図とする阿惟越致地に到ることでもある。難行道の立場からするならば、阿惟越致の菩薩は空法を信楽し、般若波羅蜜を究竟した菩薩であったから、ここに念仏による易行は本質的に難行と同じ内容をも

つこととなるのである。

七　菩薩の行——智慧より慈悲へ

易行道はすべての衆生のために　「易行品」のはじめに、「易行にして疾く阿惟越致に至る方便あらば説き給え」と問うたとき、「怯弱下劣の言なり」といったんは訶責せられたが、すぐ無量の仏法の中には、念仏によって疾く阿惟越致に至る法門のあることが明らかにされた。しかしその念仏は色身↓法身↓実相を念ずる念仏であり、それによって空なる般舟三昧の境地に住するところに、空法を信楽し、般若波羅蜜を究竟せんとする難行道と本質を等しくするから、なんら易行道の価値を減ずるものではない。迷いの世界に沈倫する凡夫はもちろんであるが、発心した菩薩ですら、かれらをとりまく我執・我所執を打破せんともがいても、なかなか打ち破ることはむずかしい。努力すれば努力するほどみずからは罪業深き凡夫であるとの自覚がたかまってくるものである。すなわちみずからは「丈夫志幹」なりとの心が打ち破られて「儜弱怯劣」という自覚に到達することとなる。したがって易行道は下根の衆生のためにのみ説かれた方便ではなくて、すべての衆生のために説かれた教えであり、易行道こそが竜樹の意図した菩薩道であったであろう。この罪業を除くためにつぎに「除業品」が説かれている。

問うて曰く。但だ阿弥陀等の諸仏を憶念し、及び余の菩薩を念じて阿惟越致を得るか。更に余の方便ありや、と。答えて曰く。阿惟越致を求むる者は、但だ憶念し、称名し、礼敬するのみに非ず。復た応に諸の仏所において懺悔し、勧請し、随喜し、廻向すべし、と。（大正二六、四五上）

ここに説かれる懺悔・勧請・随喜・廻向の四は、念仏の外にこれら四があるのではなく、念仏によって培われる菩薩行であろうと考える。すなわち竜樹は、

我れ無始の生死より已来、起こすところの罪業は貪欲・瞋恚・愚痴のために逼まらるるが故に、或いは仏を識らず、法を識らず、僧を識らず、或いは罪福を識らず、或いは身口意に多く衆悪を作り、……(同、四五中)

と説明しているように、凡夫はおのれの罪を知らず、仏法僧の三宝をも知らずに過ごしてしまい、ついに三悪道に堕してしまうのであるが、逆にみずからの罪を知り、三宝を知ることの機縁はなんであろうか。それは「易行品」の立場からするならば「念仏」であり、「阿惟越致相品」の立場からするならば「信楽空法」ということになるであろう。みずからの罪を知ればそこに懺悔の念が起こってくるのは必然の結果である。したがって、

若し今、諸の菩薩の仏道を求むる者、悪業の罪を懺悔せば、我れも亦た是の如く発露懺悔して敢えて覆蔵せず、後に復た作さず。(同、四五下)

と説かれるのである。中国の善導が、とくに懺悔を強調するのも、まず自己反省によってみずからの罪を自覚することが、浄土教にとっての第一歩であると考えられた結果であろう。

つぎに勧請が説かれている。

十方一切の仏、　現在成道の者
我れ転法輪を請うて　諸の衆生を安楽にす。
十方一切の仏、　若し寿命を捨てんと欲せば、
我れ今頭面をもって礼し、　勧請して久しく住せしめん。(同)

懺悔によってみずからの罪深さが自覚されれば、仏法を聞き、かつ正法を久住ならしめんとの願いとなるのである

が、その願いは論には「〔衆生を〕利益するところ多く、安楽ならしむるところ多く、世間を憐愍し、天人を饒益すればなり」（同、四六上）と、自己のみならず、利他行へと転回するものである。そこに「他人、福を作さば心に歓喜を生じ、称えて以て善と為すなり」（同、四六中）との随喜の心が生じ、また、

我が所有る福徳は、　一切皆な和合して、
諸の衆生の為の故に　正しく仏道に廻向す。（同、四六中）

という廻向へと展開していくのである。ここに信方便易行として説かれた念仏は、単に自己の往生を願い、不退の菩薩となるためではなくて、一切の衆生を利益することにまで進められて、はじめて成満すべき大乗菩薩の行として理解さるべきであろう。

八　むすび

造論の因縁の項でも明らかにしたように、『十住毘婆沙論』は『十地経』の解説書であり、菩薩が十地の修行を積み重ねて、不退転地に到る仏道を明らかにすることが目的であった。しかるにその菩薩道は「頭燃を救い、重担を荷負するが如き」難行であった。そこで疾く不退転地に到る易行道として説かれたのが念仏行であった。この念仏行が説かれる直接の典拠は『宝月童子所問経』であるが、さらに『般舟三昧経』や『無量寿経』の念仏三昧・浄土・本願の思想が大きくはたらいている。そしてそのさらに奥には般若空の思想が流れていることを看過すべきではない。浄土教の大乗仏教における位置づけも、このようなところから明らかになるであろう。『十住毘婆沙論』が『十地経』

の釈論でありながら第十地までの解釈をせず、第二地で終わっているのは、竜樹がこれで仏道を示すに充分であると考えたからではなかろうか。そして全三五品の中心は「易行品」であり、そこにおいて、愚かな凡夫が救われるのは阿陀弥仏の本願によるのであり、そのためには阿弥陀仏の名を称えることによって、難行の菩薩道と同じく不退転の境地に至るのであり、しかもみずからの救済のみならず、他の人びとへも大悲が展開してそこに浄土が建立せられてゆくという竜樹の浄土信仰が吐露されているのである。竜樹が浄土教の祖と崇められる所以もここにある。

(1) 干潟龍祥「大智度論の作者について」『印度学仏教学研究』第七巻第一号、一九五八年、一—一二頁。
R. Hikata, *Suvikrānta-vikrāmi-paripṛcchā Prajñāpāramitāsūtra*, Introductory Essay, pp. LII—LXXV, Fukuoka, 1958.
R.H. Robinson も羅什の加筆を容認している。*Early Mādhyamika in India and China*, Milwaukee and London, 1967, pp. 34—39.

(2) É. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna, avec une nouvelle Introduction*, Tome Ⅲ, Louvain, 1970.
A. Waley も同じような意見を述べている。*The Real Tripiṭaka*, London, 1952, p. 269.

(3) R. Robinson も両者を別人と見ている。*Early Mādhyamika in India and China*, Milwaukee and London, 1967, p. 241, n. 3.

(4) 宮本正尊「漸々精進菩薩の五不可得と中論との対照」『大乗と小乗』八雲書店、一九四四年、六六二頁以下、平川彰「十住毘婆沙論の著者について」『印度学仏教学研究』第五巻第二号、一九五七年、一七六—一八一頁、長谷岡一也「十住毘婆沙論の含む中論の思想」『大谷学報』第三五巻第四号、一九五六年、四〇—六五頁。

(5) 「大品経序」『出三蔵記集』八所収、大正五五、五三中参照。

(6) 藤堂恭俊「『十住毘婆沙論』漢訳攷」『無量寿経論註の研究』京都、一九五八年、参照。

(7) 山口益「維摩経仏国品の原典的解釈(下)」『大谷学報』第三〇巻第三号、一九五一年、五一—五二頁、山口益「竜樹・世親における浄土思想」、宮本正尊編『仏教の根本真理』東京、一九五六年、五九四頁、長谷岡一也『竜樹の浄土教思想』京都、一九

五七年、八三頁。

(8) 山口益、前掲『仏教の根本真理』所収論文、五九四頁、長谷岡一也、前掲書、八二頁。

(9) 山口益訳『月称造 中論釈』二、東京、一九四九年、一二五頁。

(10) ただし、過去仏出現の順序について、多くの漢文訳〈無量寿経〉および梵本、チベット訳が燃灯仏より次第して世自在王仏に至る順であるのに対して、唐訳の『無量寿如来会』と『十住毘婆沙論』のみは、世自在王仏より燃灯仏へと次第していて、他の〈無量寿経〉諸本とは順序がまったく逆であることが注意される。

参考文献

矢吹慶輝 『十住毘婆沙論』(『国訳一切経』釈経論部七) 大東出版社、一九三五年初版、一九七七年改訂版

長谷岡一也 『竜樹の浄土教思想』法蔵館、一九五七年

武邑尚邦 『十住毘婆沙論研究』百華苑、一九七九年

山口益・長谷岡一也 「竜樹・世親における浄土思想」、宮本正尊編『仏教の根本真理』三省堂、一九五六年、所収

藤堂恭俊 「曇鸞教学に関する諸問題 三、易行思想とその展開」『無量寿経論註の研究』仏教文化研究所、一九五八年

同 「易行思想とその展開——十住毘婆沙論の一受容について——」『印度学仏教学研究』第三巻第二号、一九五五年

同 「十住毘婆沙論漢訳攷」『仏教文化研究』第三号、一九五三年、『無量寿経論註の研究』仏教文化研究所、一九五八年

池本重臣 「竜樹の浄土教思想——特に難易二道の解釈について——」『大原先生古稀記念浄土教思想研究』一九六七年

Ⅵ　天親と曇鸞の浄土教思想

藤堂　恭俊

一　天親菩薩の『浄土論』

『浄土論』の概要　『浄土論』は北魏時代の末期に、天竺沙門菩提流支（永平元―五〇八年から天平二―五三五年まで中国で活躍）によって漢字訳された婆藪槃豆（ヴァスバンドゥ）Vasubandhu（天親・世親、四〇〇―四八〇）菩薩造『無量寿経優婆提舎願生偈』一巻（大正蔵No. 一五二四）の別称であり、『無量寿経論』あるいは『往生論』とも呼称されている。この論には異訳がなく、梵本ならびに西蔵訳も発見されていない。六世紀初頭の北魏僧曇鸞（四七六―五四二）は、『無量寿経論註』（以下『論註』と略称）二巻（大正蔵No. 一八一九）を著わしてこの論にたいする独自な理解を示した。それ以来、『浄土論』と『論註』とは中国・日本における浄土教展開の上に、大きな役割を果たし、とくに日本浄土教家はこの論を浄土三部経とならんで、正所依の経論として尊重頂戴している。

1　『浄土論』の形態・内容とその成立背景と意義

『浄土論』の基本的性格　『浄土論』は偈（詩）と長行（散文）とから成りたっている。偈は五言四句をもって一行とする偈が二四行から成り、長行は偈を引用した三千字足らずの釈論である。二四行からなる偈は、この論の書名に示されているように願生の心情を吐露した詩であり、主として願生の対象である浄土の様相を讃美することに始終している。その偈は「世尊、我れ一心に尽十方無礙光如来に帰命し、安楽国に生ぜんと願ず」という帰敬偈に始ま

り、第二行に「我れ修多羅の真実功徳相に依りて、願偈の総持を説いて仏教と相応せん」という造論の意趣を示し、ついで第三行から第二三行にいたる二一行を費して三厳二十九種功徳成就相（国土荘厳功徳成就相十七種、仏荘厳功徳成就相八種、菩薩荘厳功徳成就相四種）の一一について表現し、最終の第二四行は、あらゆる衆生とともに安楽国に往生せんことを願った回向偈で結んでいる。これにたいする長行は、「論じていわく、この願偈には何なる義をか明す。彼の安楽世界を観じて阿弥陀如来を見たてまつり、彼の国に生ぜんと願ずることを現示するが故に」という一文に始まり、ついで観を起し信を生ずる道を示し、礼拝門、讃歎門、作願門、観察門、回向門の五念門を実践行としてとりあげ、この五念門を行ずることによって近門、大会衆門、宅門、屋門、園林遊戯地門という五種の功徳を得、自利利他して速やかに無上正等正覚を完成できると締め括っている。

『無量寿経優婆提舎願生偈』といわれる『無量寿経』とは、具体的にいかなる経典を指すかについて、古来から異説があり、浄土三部経をもってこの論のよりどころとする説、『無量寿経』をこの論のよりどころとする説、その他、諸説があって一様でない。しかし一経典の文文句句を解釈した釈経論でないことは、『浄土論』の始終がよく物語っている。ともかく、いうところの『無量寿経』とは、ある特定の経典を指しているのではなく、広く無量寿仏とその浄土を説く経典であると理解されるであろう。しからば『浄土論』は、インドにおける浄土教信仰にとって、いかなる意義を持つ論書なのであろうか。造論主天親は、瑜伽唯識の思想をみずからの思想的素地とする人たちにたいし、瑜伽唯識の思想にもとづいて浄土願生の意味を開顕したのが『浄土論』であり、長行の最後に示されているように、「自利利他して速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就」しようという大乗菩薩道として、浄土教をとりあげたといってよいであろう。

このように『浄土論』において、浄土願生という意味が瑜伽唯識思想にもとづいて開顕され、大乗菩薩道として性

格づけられたということは、この論が造られる背景に既に浄土教信仰が行なわれていたことを予想しなければならない。具体的にいうならば、天親が『大乗荘厳経論』や『摂大乗論』に注釈を施したなかに見出される四意趣説中の別時意趣釈には、その当時行なわれていたであろうと推察される信仰について次のように記述している。

別時意とは、仏、もし人、阿弥陀仏を見たてまつらんと願わば、一切皆まさに往生を得べしと説くが如し。これは別時に由りて生ずることを得るが故に、かくの如く説くなり。かくの如き等の説はこれを別時意と名づく。

（中略）

懈怠の障を対治せんがための故に大乗経に、もし衆生あって安楽国土に生ぜんと願わば、一切まさに往生を得べし。無垢月光仏の名を称念すれば、決定してまさに作仏すべしと説く。（『大乗荘厳経論』巻第六、弘法品、大正三一、六二〇下―六二一上）

天親は別時意趣説として批判の対象としたこれら「願見阿弥陀仏――得往生」、「願生安楽国――得往生」、「称念仏名――得作仏」の三者を、『浄土論』のなかに吸収することによって、大乗菩薩道としての浄土教信仰に昇華させるに至った、と想定することができる。

2　天親の浄土観（1）――『摂大乗論釈』に示される浄土

十八円浄説に示される浄土　『浄土論』に三厳二十九種功徳成就相をもって示される浄土相と関係が深いと指摘されている『摂大乗論』天親釈（「釈智差別勝相」、――真諦訳巻第十五、玄奘訳巻第十「彼果智分」第十一之余）に示される浄土相を、十八円浄説の上に見ることにしよう。いうところの十八円浄とは、真諦訳によると左記のごとくである。（大

正三一、二六三上―二六四上）

一色相円浄（玄奘訳顕色円満）、二形貌円浄（形色円満）、三量円浄（分量円満）、四処円浄（方処円満）、五因円浄（因円満）、六果円浄（果円満）、七主円浄（主円満）、八助円浄（輔翼円満）、九眷属円浄（眷属円満）、十持円浄（住持円満）、十一業円浄（事業円満）、十二利益円浄（摂益円満）、十三無怖畏円浄（無畏円満）、十四住処円浄（住処円満）、十五路円浄（路円満）、十六乗円浄（乗円満）、十七門円浄（門円満）、十八依止円浄（依持円満）

ここにいう円浄は玄奘訳に円満、達摩笈多訳に具足と異訳されている。山口益博士はその原語について、チベット語訳に phun-sum-tshegs となっているから、『翻訳名義集』に示される sampad の訳語であり、perfection を意味すると指摘されている。

この十八円浄説のなか浄土については、浄土に入るべき実践行を示した路・乗・門の三円浄を除いた第一色相円浄以下の十五円浄に示されている。このなか一から四までにおいて浄土の相を次のように示している。浄土は金銀等の七宝によって荘厳され、その一一の宝から放出される光明は、あらゆる世界に遍満している（第一色相円浄）。浄土の数限りない稀有の荘厳は、遊行するところ（界）、居るところ（処）の一一に具足されている（第二形貌円浄）。浄土の彊域は計量によって計り知ることができない（第三量円浄）。浄土は愛・煩悩（集諦）と繋業の苦（苦諦）を遠離している（第四処円浄）。次に五と六において浄土建立の因果、七八九において浄土における主従を示している。すなわち浄土は八地以上仏地にいたる無分別智・無分別後智所生の善根の功能より生起している（第五因円浄）。浄土は清浄と自在な唯識智を体としている（第六果円満）。浄土には上首として如来在まし、その土を将領給う（第七主円浄）。浄土を安楽住処とする菩薩は、正教を自行し、利他して如来を輔翼している（第八助円浄）。衆生を導く変化身は、如来によって化作される（第九眷属円浄）。また十から十二において浄土における菩薩の法味受用、およびその利他の業用と利

益について示している。菩薩は浄土において、大乗の真如解脱等の法味を受用して喜楽し、五分法身を長養する（第十持円浄）。菩薩は三乗の衆生をして悪道と生死と二乗の自愛から離れしめる業用を持っている（第十一業円浄）。菩薩の業用によって煩悩と苦から完全に離れることができる（第十二利益円浄）。さらに十三と十四において浄土には怖畏あることなく、最勝の住処であることを説き、十八には浄土は法界真如の上に顕現されていることを示している。すなわち、浄土には煩悩と蘊と死と天との四魔なく、六根をとおして法を受用することができる（第十三無怖畏円浄）。浄土は如来の福徳智慧行の円満因の所感であるから、あらゆる住処のなかで最勝の住処である（第十四住処円浄）。浄土は如来の願力所感による実の蓮花によって構成されているというが、それは大乗所顕の法界真如の体性の上に顕現されたことを意味する（第十八依止円浄）。

このように十八円浄説に示される浄土は、いかなる仏の浄土であるかを明示していない。しかし受用身の土であることはあきらかである。天親は十八円浄説を釈するにさきだって自性・受用・変化の三身を説いている（巻第十三、釈智差別勝相之初）。そのなか、第二受用身について、(1)法身をよりどころとし、(2)浄土を受用し、(3)大乗の法楽を受用するという三点を指摘して、「自性身に依止して、福徳智慧の二行を起こす。二行所得の果とはいわく、浄土の清浄とおよび大法楽なり。よく二果を受用するが故に受用身と名づく」（大正三一、二四九下）と言い、さらに浄土は無量の衆宝土であり、多く菩薩が集まって大乗の法楽を受用し、また他のために大乗の法を説いて法楽を得せしめると説いているから、十八円浄説に示される浄土は、まさしく受用身の土であることが知られる。とはいっても、ある特定の仏の浄土として示されていないのであるから、諸仏に共通する浄土を説きあかしたのが、この十八円浄説であるといわなければならない。これにたいする『浄土論』の浄土は、十八円浄説に示される浄土に比して、いかなる特徴を持っているだろうか。

3　天親の浄土観 (2) ——『浄土論』に示される浄土

阿弥陀仏の本願力　天親は『浄土論』において、願生偈の第三行から第二三行にいたる二一行を費して、浄土相——三厳二十九種功徳成就の相を説いている。その名称を列挙すれば次のようである。

〔仏国土荘厳功徳成就十七種〕　一荘厳清浄功徳成就、二荘厳量功徳成就、三荘厳性功徳成就、四荘厳形相功徳成就、五荘厳種種事功徳成就、六荘厳妙色功徳成就、七荘厳触功徳成就、八荘厳三種功徳成就、九荘厳雨功徳成就、十荘厳光明功徳成就、十一荘厳妙声功徳成就、十二荘厳主功徳成就、十三荘厳眷属功徳成就、十四荘厳受用功徳成就、十五荘厳無諸難功徳成就、十六荘厳大義門功徳成就、十七荘厳一切所求満足功徳成就。——以上、器世間清浄

〔仏荘厳功徳成就八種〕　一荘厳座功徳成就、二荘厳身業功徳成就、三荘厳口業功徳成就、四荘厳心業功徳成就、五荘厳大衆功徳成就、六荘厳上首功徳成就、七荘厳主功徳成就、八荘厳不虚作住持功徳成就。

〔菩薩荘厳功徳成就四種〕　一大菩薩徧至十方説法利生章、二一念一時供仏利生章、三於一切世界供讃彼仏無分別心章、四無三宝処住持三宝章。——以上、衆生世間清浄

このように三厳二十九種功徳成就の相において説かれる浄土は、いうまでもなく受用身の土であるが、十八円浄説に示される浄土に比して、左に指摘するように格段の相違がある。(1)荘厳功徳成就相の成就は、sampad の訳語であると考えられるから、成就と円浄とは同義異語であると指摘されている。

このように三厳二十九種功徳成就相において示される浄土は、阿弥陀仏という特定の仏の浄土（「正覚の阿弥陀法王

善く住持したまえり」〈荘厳主功徳成就偈〉であるから、迷妄の有情の世界をはるかに越えた清浄世界（「かの世界相を観ずるに、三界の道を勝過せり」〈第一荘厳清浄功徳成就偈〉であることはいうまでもないが、阿弥陀仏が自身を尊大し誇張するために建立された浄土ではない。そのことは願生偈に「仏慧明浄の日　世の癡闇の冥を除く」〈荘厳光明功徳成就偈〉と言い、また「衆生の願楽するところ　一切よく満足す」〈荘厳一切所求満足功徳成就偈〉とも、「仏の本願力を観ずるに、遇うてむなしく過ぎる者なし。よく速やかに功徳大宝海を満足せしむ」というように利他のはたらきを讃美していることによって知られるであろう。この利他のはたらきは自利の上に展開している。このことは長行のなかに、

略してかの阿弥陀仏国土の十七種の荘厳功徳成就を説いて、如来自身の利益大功徳力成就と、利益他功徳成就とを示現す。（中略）略して八句を説いて、如来の自利利他の功徳荘厳次第に成就したまうを示現す。（大正二六、二三二上―中）

と指摘されているように、阿弥陀仏とその浄土とはともに自利利他の二面を具足していることが知られる。というからには二十九種の荘厳功徳成就相のどの一つをとりあげても、苦を抜き楽を与えるという阿弥陀仏の慈悲のはたらきに充ち満ちた（「正道大慈悲は　出世の善根より生じ」〈第三荘厳性功徳成就偈〉）利他の世界である。このような阿弥陀仏の慈悲・利他を基調とする三厳二十九種功徳成就相は、「三種の成就は願心をもって荘厳せられたり」（大正二六、二三二中）と長行に指摘されるように、まさしく阿弥陀仏の願心の世界に外ならない。いうところの願心は、阿弥陀仏の福徳智慧という人功徳、すなわち因位における三学・十地の修行をとおして得られた無分別智・無分別後智の上においてこそ成立し得る。すなわち『摂大乗論』世親釈に願波羅蜜を説くなか、願は「清浄意欲をもってその体となす。般若によるが故に清浄を得、大悲によるが故に意欲あり。もし分別を離るればこのこと成ぜざるが故に、これ無分別後智の摂なり」（真諦訳巻第十、釈入因果修差別勝相、大正三一、二二八下）と説いているからである。『浄土論』の偈には、

この阿弥陀仏の本願力とそれにかかわる願生者との関係について、「仏の本願力を観ずるに、遇うて空しく過ぎる者なし。よく速やかに功徳大宝海を満足せしむ」（荘厳不虚作住持功徳成就偈）と讃美し、願生者の願楽をことごとく満足せしめる本願力の効能の偉大さを指摘している。

十八円浄説と『浄土論』の相異　天親は長行において十七種の国土荘厳功徳成就相を締め括るにあたり、「かの無量寿国土の荘厳は、第一義諦妙境界相なり」（大正二六、二三二上）と総括することによって、いわゆる真空妙有の世界であると指摘している。このことは、阿弥陀仏の国土を瑜伽唯識系仏教の教学的特色である「無の有」として性格づけているといい得るであろう。さらにまた天親は三厳二十九種荘厳功徳成就は、すべて「願心荘厳」であることを指摘した直後に、それらは「略して説くに一法句に入るが故に。一法句とは清浄句なり。清浄句とは謂く真実智慧無為法身なるが故に」（大正二六、二三二中）と論じ、さらに清浄を器世間清浄（国土十七種荘厳功徳成就）と衆生世間清浄（仏八種菩薩四種荘厳功徳成就）の二種に別けている。このなか「一法句」というのは、第一義諦空・真実が有情をして空・真実に入らしめるための依事であり、依処であることをあらわし、「清浄句」というのは、空・真実に入らしめるのに器世間清浄（荘厳国土十七種功徳成就）と衆生世間清浄（荘厳仏八種功徳成就・荘厳菩薩四種功徳成就）という所縁と能縁とにおいて示し、最後に「真実智慧無為法身」というのはこの二種世間清浄の依止 pratiṣṭhā であるアラヤ識の転依態としての無分別智・無分別後智を示している。

このような天親の浄土観は、その当時流行していたと思われる信仰、すなわち別時意趣説にみられるような、阿弥陀仏とその浄土である安楽国土にたいする願生を、瑜伽唯識思想にもとづいて昇華・開顕したといい得るであろう。しかし十八円浄説によって示される浄土と『浄土論』に示される浄土については、先輩諸学匠によって比較され、両

者の関係が論究されているが、両者には根本的に相異のあることを認めなければならない。今ここに両者の主たる相異を列挙すると次のようである。(1)『浄土論』に示される荘厳功徳成就相は十八円浄説に示される浄土相に比して、数的に増加しているばかりでなく、(2)それらを仏国土・仏・菩薩というように三種に整理するとともに、さらに器世間清浄・衆生世間清浄というように、所縁と能縁によって判然と区別している。(3)十八円浄説に示される浄土は特定の仏の浄土でないのに対して、『浄土論』の浄土は阿弥陀仏という特定の仏の浄土として示され、(4)また十八円浄説にあっては、「出世の善法の功能より」生起した浄土の体を「唯識智」と、「最清浄自在唯識を相となす」と説くのにたいして、『浄土論』の長行には「この三種の成就は、願心をもって荘厳せり」というように阿弥陀仏の願心の世界として示している。

『摂大乗論』は境・行・果と次第する十種の勝相を説いている。十八円浄説はそのなか、解脱知見としての法身を中心として三身等を説く第十智差別勝相（真諦訳、玄奘訳の彼果智殊勝語）のなかに示されている。つまり境・行・果と次第する果、いわゆる転識得智した智を体とする浄土として示されている。浄土は仏果の世界であり、しかも利他のはたらきを具有していることはいうまでもない。『浄土論』に示される浄土は仏果の世界であることに相違ないが、「願心荘厳」の世界と指摘されているだけに、利他が全面的に強く打ちだされている。そういった観点からすれば、利他の対象となる有情によって欣求され、願生される浄土というべきであろう。要するに阿弥陀仏という仏果の境界は、願生者にとっては願生の対境としてとらえられることになる。『浄土論』に示される浄土をそのように願生の対象としての浄土としてとらえることは、この論の偈を願生偈と名づけている点から考えても至極当然というべきであろう。

4　願生行としての五念門

願生偈　天親は『浄土論』長行の冒頭において、願生偈の意図するところ及びそれを実現する方法について次のように説いている。

論じていわく、この願偈には何なる義を明かす。かの安楽世界を観じて阿弥陀仏を見たてまつり、かの国に生ぜんと願ずることを示現す。いかんが観じ、いかんが信心を生ずる。もし善男子善女人、五念門を修して行成就すれば畢竟じて安楽国に生じて、かの阿弥陀仏を見たてまつることを得。何等か五念門なる。一には礼拝門、二には讃歎門、三には作願門、四には観察門、五には廻向門なり。

いかんが礼拝する。身業をもって阿弥陀如来応正徧知を礼拝したてまつる。かの国に生ずる意をなすが故に。

いかんが讃歎する。口業をもってかの如来の名を称するに、かの如来の光明智相のごとく、かの名義のごとく、如実に修行して相応せんと欲するが故に。

いかんが作願する。心常に作願し、一心に専ら畢竟じて安楽国土に往生せんと念ず。如実に奢摩他を修行せんと欲するが故に。

いかんが観察する。智慧をもって観察す。正念に彼を観じて如実に毗婆舎那を修行せんと欲するが故に。かの観察に三種あり。何等か三種なる。一には彼の仏国土の荘厳功徳を観察し、二には阿弥陀仏の荘厳功徳を観察し、三にはかの諸菩薩の荘厳功徳を観察す。

いかんが廻向する。一切の苦悩の衆生を捨てず、心に常に作願し廻向するを首となす。大悲心を成就することを

得るが故に。（大正二六、二三一中）

このように五念門は、願生偈の第一行に示される「世尊よ、われ一心に尽十方無礙光如来に帰命したてまつり、安楽国に生ぜんと願ず」という意趣を受けて、阿弥陀仏の浄土に往生するための行として説かれ、しかも瑜伽行の奢摩他（止）と毘婆舎那（観）を内容とする作願・観察の両門にその中核を置いている。

これら止観を中核として、その前後に配置されている礼拝・讃歎・廻向の三門については、既に学者によって『大乗荘厳経論』・『中辺分別論』・『摂大乗論』といった瑜伽唯識系統の論書に示される実践体系とのかかわりにおいて、関連素材が指摘されている。今ここでは主として、さきに指摘したように、天親の在世当時に行なわれていたであろうと推察される信仰、すなわち「願見阿弥陀仏――得往生」、「願生安楽国――得往生」、「称念仏名――得作仏」のそれぞれを五念門のなかに吸収し、それらが懈怠を対治する別時の説であるという非難を受けることのない大乗菩薩道の実践にまで、昇華せしめている点について触れて見ようと思う。

奢摩他と毘婆舎那　五念門の中核をなす作願門の奢摩他は止とも、定ともいわれ、観察門の毘婆舎那は単に観とも、如理・如量智といわれている。およそ人間の平常の心は常に散乱・動揺しがちである。しかるに奢摩他は、心をある対象に集中することによってもたらされるところの、散乱・動揺することのない、心の寂静した精神状態をいう。したがって作願門にあってこの奢摩他は、「一心に専ら安楽国土に往生せんと念ず」ることに外ならない。この願生の念以外のなにものをもまじえずに作願し、また願生の念以外のなにものによっても乱されることなく、始終心を願生の一事に傾倒し、心を願生心の上に安住せしめることによって、散動を離れ「奢摩他寂静三昧の行を修するをもっての故に、蓮華蔵世界に入ることを得る」（宅門）ことができる。この寂静心を素地とした如理智（根本無分別智）・如量

智（無分別後智）によって、浄土の三種荘厳功徳成就相を観察して、長行の冒頭に示されている「かの安楽世界を観じて、阿弥陀仏を見たてまつり、かの国に生ぜんと願ず」という意趣を全うし、「種々の法味の楽を受用することを得る」（屋門）のである。

しからば作願門において「一心に専ら安楽国土に往生せんと念ず」るという願生の念に心を安住・安置させるというからには、作願門を行ずるにさきだって、それなりの準備ができていなければならない。ということは、作願門にさきだつ讃歎門に、奢摩他・毘婆舎那にかかわる行としての内容が具わっていることを意味する。

讃歎門を『大乗荘厳経論』巻第七教授品に示される十一作意のなか、「二倶とはいわく二相応作意なり。この作意はよく一時に名義を縁ず」（大正三一、六二四中）と規定されるところの第六二倶作意と関係させて理解しようと思う。この二倶作意について安慧は次のように注釈を施している。

それら摂せられたその道が、二倶として知らるべきであるというにたいしては、止と観との二倶しない時には各別に了得す。止によって名（nāma）と句（pada）とを了得し、観によって義（artha）を能取する。あるいは、止と観とが二倶するならば、名と義とを各別に了得しないけれども、その二を一として集めて、止観が平等に相合す。能取のその道は、止と観とが二倶の道として知らるべきである。これによって二倶作意（yuganaddha manaskāra）という。

これによるとこの二倶作意は、十一作意中の第四止道（奢摩他作意）と第五観道（毘鉢舎那作意）と密接不離な関係にあることが知られる。二倶作意は奢摩他・毘鉢舎那両作意の直後に置かれているのにたいして、名義相応を主眼とする讃歎門は作願・観察の両門の直前に置かれているという配列上の相違を認めても、讃歎門が奢摩他・毘婆舎那を主眼とする作願・観察両門に深くかかわりを持つことになんの変わりもない。

願生の行　讃歎門は口業と規定されている。そのなかに「かの如来の名を称す」と示されている「名」とは、止によって了得されると指摘される名であるが、いうところの「かの如来」とは、願生偈第一行に示される「尽十方無碍光如来に帰命したてまつる」という無碍光如来であり、また礼拝門に示される「阿弥陀如来応正徧知を礼拝したてまつる」という阿弥陀如来を指している。してみると「かの如来の名を称す」というのは、浄土の主であり、抜苦与楽をみずからの本願とし給う阿弥陀仏のみ名を称することであることが知られる。このように阿弥陀仏のみ名を称するということは、名によって称せられる当の阿弥陀仏の身相を心のなかに安住・安置させるという作意のことである。この作意された阿弥陀仏の像に心を集中させて散動せしめず、入定して仏身を了得するにいたる。

また名にたいする義については、二倶作意によると「観によって義を能取する」といわれているから、観察――毘婆舎那、如理・如量智の境（対象）を指しているといってよい。讃歎門中に「かの如来の光明智相」というのは、無分別智・無分別後智をもって光明となすという点に注目するならば、阿弥陀仏の無分別智・無分別後智に基づく出世の善根より形成された三厳二十九種功徳成就相を指す。このような阿弥陀仏の「光明智相」を能取するのが観である。

讃歎門は名義相応を主眼とするのであるから、阿弥陀仏のみ名を称することによって、阿弥陀仏の身相を了得することと、三厳二十九種功徳成就の相を能取することとを各別でなく、一時にまとめて作意するのが本義である。かくすることによって、「大会衆の数に入ることを得る」（大会衆門）と指摘されているように、安楽国土における菩薩の仲間入りが果遂される。さきに指摘したように、作願門において願生の念を心に安住・安置するには、このような名義相応という作意を前提とすることによって、容易になりたつわけである。

五念門はこの讃歎門にさきだって、「身業に阿弥陀如来応正徧知を礼拝したてまつる。かの国に生ぜんという意を

なすが故に」という礼拝門を置いている。このことは、阿弥陀仏の浄土に欣求のおもいをはせ、往生を願う者の心内に秘められた黙しがたい帰命の心情が、礼拝という身業となってあらわれたとみるべきであり、礼拝を行ずることによって、「安楽世界に生ずることを得る」（近門）と指摘されているように、往生の素懐を成就する。ともかく五念門は、願生偈の第一行に「世尊われ一心に、尽十方無碍光如来に帰命したてまつり、安楽国に生ぜんと願ず」と吐露しているように、阿弥陀仏に帰命する心情・浄土を欣求し往生を願うおもいがあればこそ、身業による礼拝、続いて口業による讃歎、意業による作願、智業による観察というように行の展開をなし得るのである。これら礼拝門等の前四門に続くのが第五廻向門である。この廻向門の成就は、前四門の成就が「入の四種門は自利行成就」であると規定されているのにたいして、「出の第五門廻向は利益他行成就」と規定されているように、自利行である「願生安楽国」・「願見阿弥陀仏」を成就して聖衆の仲間入りした往生者が、浄土に止住することなく生死界にたちかえり、苦悩する人たちに自分に具わる功徳を廻向することによって、生死からの出離を達成させようと願うのが廻向門である。すなわち「一切苦悩の衆生を捨てず、心常に作願す。廻向を首となして大悲心を成就することを得るが故に」というように、廻向門はまさに大悲心の実践であり、その成就については「出の第五門は、大慈悲心をもって一切苦悩の衆生を観察して、応化身を示して生死の園・煩悩林の中に廻入し、遊戯神通（ゆげじんづう）して教化地に至り、本願力をもって廻向するが故に出の第五門と名づく」（大正二六、二三三上）と示している。天親は五念門成就としての五種功徳門について、

この五種（功徳）門、初めの四種門は入の功徳を成就し、第五の門は出の功徳を成就す。（大正二六、二三三上）

と指摘している。さきに示した自利行成就は入功徳成就であり、利益他行成就は出功徳成就を指すことはいうまでもない。さらにこの入出功徳・自利利他行成就について、「菩薩かくのごとく五念門の行を修し、自利利他して速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得る」と結んでいる。かくして五念門は願生の行であることに相違ないけれ

ども、ただ単に願生の一事に止まることなく、菩薩の行でもあり、その究極を早作仏に置いていることに注目させられる。

5　唯願無行説の吸収とその昇華

菩薩道としての浄土信仰　別時意趣説として批判を受けている「願見阿弥陀仏――得往生」、「願生安楽国――得往生」、「称念仏名――得作仏」の三者は、天親によって『浄土論』のなかに吸収され、いかにして別時意趣として非難されることのない大乗菩薩道としての浄土教信仰に、昇華されるに至ったであろうか。この昇華には奢摩他・毘婆舎那を中核とする五念門の実践が、大きな役割をはたしていることは言うまでもない。しからばいかにして昇華されたかということを、『浄土論』の長行の文にもとづきながら指摘して結びにしたいと思う。

「ただ願のみあって行なし」と批判され、別時意趣説という極印を押された信仰の一である「願生安楽国――得往生」について天親は、まず「かの国に生ぜんという意」をもって、身業（礼拝門）に礼拝するならば「安楽世界に生ずることを得」（入第一門・近門）と明示し、さらにまた意業（作願門）に、「かしこに生ぜんと作願し、奢摩他寂静三昧行を修するをもっての故に、蓮華蔵世界に入ることを得」（入第三門・宅門）と明示している。この明示によって知られるように、天親は、「願生安楽国」というただ単なる意楽しか持たないにもかかわらず「得往生」を期待する者にたいして、身業による礼拝、意業による奢摩他寂静三昧という行を実践せしめることによって、その素懐を達成せしめるとともに、「願生安楽国――得往生」にたいする唯願無行の誇りから解放している。また同じく「ただ願のみあって行なし」と批判を受ける他の一である「願見阿弥陀仏――得往生」について天親は、毘婆舎那という智業（観察門）

によって阿弥陀仏はもとより、その国土および菩薩の荘厳功徳成就相を観察してかしこ（安楽国）に到り、あまつさえ、

かの（阿弥陀）仏を見たてまつれば、未証浄心の菩薩、畢竟じて平等法身を証することを得て、浄心の菩薩と上地の菩薩と畢竟じて同じく寂滅平等を得る。（仏荘厳功徳成就第八偈）

というように、阿弥陀仏を見たてまつることによって、初地から第七地までの未証浄心の菩薩が、第八地の浄心の菩薩・第九地・十地の菩薩と等しく寂滅平等を証得し、「種種の法味の楽を受用する」（入第四門・屋門）と指摘されている。このことによって知られるように、天親は「願見阿弥陀仏」というただ単なる意楽しか持たないにもかかわらず「得往生」を期待する者にたいして、智業による毘婆舎那という行を実践せしめることによって「願見阿弥陀仏――得往生」を実現せしめるとともに、唯願無行の誇りから解放している。

さらに今一つ別時意趣説という極印を押されている「称念仏名――得作仏」について天親は、いうところの「称念仏名」を口業（讃歎門）による「名義相応（随順）」の行としてとらえ、それを行ずることによって「大会衆の数に入る」（入第二門・大会衆門）と指摘している。このことは「称念仏名」者が浄土に往生して菩薩の仲間入りをしたことを意味するから、この菩薩はやがて「大慈悲をもって一切苦悩の衆生を観察し」、生死界にたち還って利他を行じ、自利利他することによって速やかに作仏するに至る。このように「称念仏名」を「名義相応」行としてとらえることによって、「称念仏名」者が期待する「得作仏」への道を開くとともに、「称念仏名――得作仏」をもって別時意趣という非難から護り、その誇りから解放するに至った。もとより「菩薩かくのごとく五念門行を修して自利利他し、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得」というように、五念門の最終目的は早作仏にあるのであるから、「称念仏名――得作仏」を五念門のなかに吸収することによって、その素懐を達成せしめることにつらなっているといい

得るであろう。

このように唯願無行の説として擯斥されている「願生」・「願見」に、菩薩にしてはじめて行じ得る高度な実践を付与し・課することによって、当初から期待していた「往生」の素懐を達成せしめ、あるいは「称念仏名」を名義相応行としてとらえることによって、当初から期待していた「得作仏」への道を開いたことは、天親が別時意趣説という批判を浴びている三義を、瑜伽行を中核とする五念門のなかに吸収することによって、それらを大乗菩薩道の上に昇華せしめるに至ったことを意味するであろう。

二　曇鸞大師の『浄土論註』

曇鸞の業績　曇鸞（『続高僧伝』巻第六によると生存年代は四七六―五四二年。ただし迦才『浄土論』巻下には「魏末高斉初猶在」と記載）は、天親の『浄土論』に註釈を加えて、二巻からなる『浄土論註』を撰述した。とはいっても、単なる文文句句にたいする註釈ではなく、実践の香り高い独創性に富んだ内容を持ち、『浄土論』に内含されている阿弥陀仏の本願を、『無量寿経』にもとづいて開顕するとともに、『観無量寿経』に説く下品下生という最低の機根に注目して、菩薩にしてはじめて行じ得る高度な願生行である『浄土論』の五念門にたいして、阿弥陀仏名の念称と二知、三信を願生者に要請し、不断煩悩の凡夫往生を強調することによって、阿弥陀仏信仰を鼓吹するにいたった。

曇鸞はもとインド大乗仏教を代表する大論師である竜樹や提婆の論書を研鑽した人であったから、いきおい姚秦代の翻訳三蔵鳩摩羅什（三四四―四一三）によって指導された長安の仏教、とくにその高弟である僧肇（三七四―四一四）

の学風を受けつぎ、その影響を色濃くとどめるとともに、竜樹が『十住毘婆沙論』に示した行体としての易行観を展開させ、行縁としての易行観を打ちたて、あわせて自他二力説を創説し、さらにこの易行観にもとづいて般若中観思想に立場をおく「無生而生」の往生観にたいして、「見生而無生」の往生観を樹立することにより、浄土教の独自性を開発した。また一方では、当時民間に行われていた呪術をとりあげたり、一般民衆も容易に理解し得る譬喩を多く駆使することによって、広く民衆をして浄土教信仰に導入・翻転せしめることに努めた。

曇鸞当時における北朝仏教信仰の主流は、なんといっても雲崗・竜門両石窟、さらに『魏書』釈老志にみられるように、釈迦・弥勒という世襲的系列につらなる地上出現の仏陀であった。しかるに北魏末期から東西両魏（五二四―五四九）におよぶ四分の一世紀にわたり、仏教徒の間に釈尊はすでに入滅されてこの世に在まさないし、さらにその後継者としての弥勒はいまだこの世に出現し給わず、という仏凡間の隔絶感、現在ただ今わたくしを導く仏陀はこの世に在まさない――曇鸞のいうところの無仏であるという悲痛な意識が芽生えていた。このことは、これら世襲的系列につらなる地上の仏陀に代わる、救済仏の登場を要請していたことを意味するであろう。このときにあたり、彼岸に在ましながら、時間・空間という枠にしばられずに、みずからの根本願望として救済ひとすじに生き給う阿弥陀仏を登場せしめ、信仰の行き詰りを打破し、新しい信仰の流れを開いたことは、曇鸞の大いなる業績というべきであろう。

1　浄土と阿弥陀仏の本願

易行道の開顕　曇鸞は『浄土論』に註釈を加えるにあたって、所釈の論書名である『無量寿経優婆提舎願生偈』の

『無量寿経』を、いかに受けとめていたであろうか。彼は「釈迦牟尼仏、王舎城および舎衛国に在して、大衆のなかにおいて無量寿仏の荘厳功徳を説き給うに、すなわち仏の名号をもって経の体となし給えり」（大正四〇、八二六中）というように、浄土三部経として受けとり、天親は浄土三部経にもとづいて願生偈と長行とを造ったと断定している。曇鸞はこのように『浄土論』が浄土三部経の優婆提舎であると見抜くことによって、阿弥陀仏の本願を開顕するにいたった。

浄土は、曇鸞によって五濁の世・無仏の時と感じとられた現実世界――五濁にみちた此岸にたいする彼岸として清浄世界であり、無仏の此岸にたいして阿弥陀という仏の在ます世界として受けとめたばかりでなく、二乗地に顚落することを忌み嫌う菩薩が懇願してやまない不退転を、浄土の主である阿弥陀仏の願力によって容易に成就実現し得る場として、まさに欣求の世界であり、願生の対象であった。曇鸞は『浄土論註』上下二巻の双方において、浄土の二報三厳功徳成就相の一一に註釈を施しているが、そのなか特に上巻において、浄土建立の意趣を此岸とかかわらせながら、次のように説いている。

> 仏もと、この荘厳清浄功徳をおこされたる所以は、三界をみるにこれ虚偽の相、これ輪転の相、これ無窮の相にして、虻蟜（しゃっかく）の循環するごとく、蚕繭の自縛するがごとし。哀れなるかな衆生、この三界に縛られ顚倒不浄なり。衆生を不虚偽の処、不輪転の処、不無窮の処に置いて、畢竟安楽大清浄の処を得せしめんと欲す。この故にこの清浄荘厳功徳をおこされたるなり。（国土荘厳功徳成就第一偈釈）

このように浄土は、迷妄の世界になんらのかかわりもなく、ただ超然と孤高を誇るのでなく、むしろ積極的に迷妄の世界に惑（虚偽）と業（輪転）と苦（無窮）をかさねる者にたいして、救済のはたらきを持つ世界であり、迷妄なる者をして安楽大清浄の世界に安住せしめんとする意趣にもとづいて建立されたのであるから、「この（国土・仏・菩薩）

三種の荘厳成就は、もと四十八願等の清浄願心の荘厳したもうところ」（巻下、浄入願心）であると指摘している。そのような浄土に、「凡夫の人、煩悩成就することあれども、またかの浄土に生ずることを得れば、三界の繋業畢竟じて牽かず。すなわち煩悩を断ぜずして涅槃分を得」（巻下、国土荘厳功徳成就第一偈釈）と示されているように、願生者が未断惑のままで浄土に往生し、さらに不退転を獲得し得るのは、「ただ信仏の因縁をもって浄土に生ぜんと願ずれば、仏の願力に乗じてすなわちかの清浄の土に往生することを得、仏力住持してすなわち大乗正定の聚に入る。正定とはすなわちこれ阿毘跋致なり」（巻上、易行道）と指摘しているように、阿弥陀仏の第十八（十念往生願）と第十一（住正定聚願）の二願を増上縁とすることによって実現され、さらに第二十二（必至補処）願によって早作仏し得ることを説いている。曇鸞はこのように四十八願のなか、とくに三願を重要視し、「他力を増上縁となす」易行道を開顕し、持戒・禅定・神通の自力と峻別している。

此岸において、みずからの惑・業・苦にさいなまれる迷妄なる者にたいして、積極的な救済のはたらきを持つ彼岸の阿弥陀仏は、釈迦・弥勒の信仰に代わって登場しただけに、当時の仏教徒の懇請に十分こたえ得たことであろう。しかるに当時の仏教界の趨勢は、曇鸞もそうであったように竜樹・提婆によって造論された三論（中論・十二門論・百論）、さらに『大智度論』を加えた、いわゆる四論の研究が行なわれていた。そういった般若中観系統の仏教が行なわれていたただ中にあって、有的な浄土を認めることは容易でなく、またそのことを認めさすにも相当の努力を必要としたと思われる。たとえば『大智度論』に、

もし十方の国土および諸仏、空ならずんば空に偏ありとなす。偏有るを有空不空の処と名づく。今実に偏せざるが故に、一切法、一切の法相空なり。（巻第九十四、大正二五、七一五中）

と説いているように、仏・国土といった空の実践によって達成された窮極者・窮極の世界を肯定的に表現したり、対

象化することに消極的である思想傾向のなかにあって、曇鸞はいかに有的な浄土をとらえたであろうか。

有的な浄土　曇鸞は浄土が阿弥陀仏の願心によって建立されたことについて、阿弥陀仏が仏果を成就する以前、因位に法蔵菩薩であったとき、諸波羅蜜を行じて無生法忍を得た聖種性の位において、四十八願をおこし、この浄土を建立したことについて、『華厳経』巻第三十四、性起品所説の性起の義に関連させて、「この浄土は法性に随順して、法本に乖かざること、華厳経の宝王如来性起の義に同じ」（巻上、国土荘厳功徳成就第三偈釈）と指摘し、浄土を真理の本質・真実の本性である法性にもとづき、法性を具現した世界とし、単なる理の世界でないことを明示している。この「法性に随順」した浄土の建立について、曇鸞は、

菩薩の智慧清浄の業よりおこせる荘厳仏事は、法性によりて清浄の相に入る。この法顚倒ならず、虚偽ならず、名づけて真実功徳となす。いかんが顚倒ならざる、法性によりて二諦に順ずるが故に。いかんが虚偽ならざる、衆生を摂して畢竟浄に入らしむるが故に。（巻上、造論意趣中の「真実功徳相」釈）

と論じている。このなか、「菩薩の智慧清浄の業よりおこせる荘厳仏事」とは、浄土の三種荘厳功徳成就相の一一が、「因浄なるが故に果浄なり。無因と他因とをもって有るにはあらず」（巻下、浄入願心）といわれるように、かの法蔵菩薩が諸波羅蜜を行じて無生法忍を得、法性を覚了した聖種性という位において、下化衆生のために四十八の大願をおこして建立されたことを指し、また「法性によりて清浄の相に入る」とは、浄土の荘厳功徳成就相のどれ一つといえども、法性にもとづき、法性を具現している点で清浄相であるというのである。また法性にもとづいた清浄相をもって「真実功徳」となす所以について、「法性によりて二諦に順ずるが故に」顚倒でないという指摘は、『浄土論』長行の「かの無量寿仏の国土荘厳は、第一義諦妙境界相なり」という文にたいする曇鸞の釈と関連せしめて理解し得るで

あろう。すなわち、「第一義諦とは仏因縁の法なり。ここに諦とはこれ境の義なり。この故に荘厳等の十六句を称して妙境界相となす」（巻下、入第一義）といっているが、心の対象としたり、言語に表現することの死滅において示される第一義（仏因縁法・無自性・空）諦（真実）を境とみなし、国土荘厳の一一の相を真空妙有、第一義にもとづいた妙境界相というように、いわゆる無の有としての浄土を積極的に打ち出している。つまり浄土を対象化したり、言語によって表現される世界として打ち出したことは、「諸法実相者　心行言語断」（『中論』観法品第七偈、大正三〇、二四上）というように、窮極の世界をわずかに空に即するもの、空の実践によって到達せられる世界として、わずかに行の範疇のなかでしか表示しなかった中観仏教の方規と比較するとき、その特徴を知ることができるであろう。「衆生を摂して畢竟浄に入らしむるが故に」虚偽でないという指摘は、「この十七種の荘厳成就を観ずれば、よく真実の浄信を生じて、かならず安楽仏土に生ずることを得」（巻下、入第一義釈）という説と関連せしめて理解すべきであろう。

曇鸞は入第一義のところで国土荘厳功徳成就相に関して論じた観点をさらにひろげ、浄入願心のところにおいて三種二十九句の荘厳功徳成就相について、「かみの国土荘厳十七句と、如来荘厳八句と菩薩荘厳四句とを広となし、入一法句を略とす」と規定し、広略の関係を次のように指摘している。

なにが故ぞ広略相入を示現する。諸仏菩薩に二種の法身あり。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生じ、方便法身によりて法性法身を出す。この二法身は異にして分つべからず、一にして同ずべからず。この故に広略相入して統るに法の名をもってす。（大正四〇、八四一中）

ここに法性法身というのは、略と規定された一法句を指し、また方便法身というのは、広と規定された三種二十九句の荘厳功徳成就相を指す。このなか、法性法身というのは法性という単なる理を指すというよりも、むしろ言亡慮絶・分別戯論が死滅し法性に通達した阿弥陀仏の般若・慧を指し、方便法身というのは、分別戯論をかさねる迷妄の

世界に接近してゆく（方便）・阿弥陀仏の智を指すと見られる。さて「法性法身によりて方便法身を生ず」というのは、「真智は無知なり。無知の故によく知らずということなし。この故に一切種智すなわち真実智慧なり」と曇鸞が指摘しているように、慧がただ単に分別戯論の死滅（無知）に止住することなく、あらゆるものの個別性を知りきわめる智（一切種智＝無知故能無レ不レ知）に展開し、慈悲・方便のはたらきを成立させることを示し、さらにこれをふまえた「方便法身によりて法性法身を出す」というのは、「法身は無相なり、無相の故によく相ならずということなし。この故に相好荘厳すなわち法身なり」と曇鸞が指摘しているように、分別戯論をかさねる迷妄の世界に接近してゆくこと（方便）によって示した相好・荘厳（無相故能無レ不レ相＝相好荘厳即法身）に、迷妄なる者をして真実智慧者に翻転せしめるはたらきの存することを示している。曇鸞はこの二種法身を創説することによって、般若と方便、慧と智、無相と相といった浄土の持つ二重性を示そうとしたのではない。「この二法身は、異にして分つべからず、一にして同ずべからず」と指摘しているのは、浄土の無二的性格を示し、一・異といった分別のよくとらえるところでないことをあらわしている。

これを要するに、仏・国土を肯定的に表現したり、対象化することに積極的でない思想傾向を持つ当時の仏教界のただなかにあって、曇鸞は僧肇の老荘的な中観思想を継承することによって、有的浄土の開眼に寄与したというべきであろう。

2　浄土願生者と往生観（1）——外凡夫人

浄土願生者の機根　曇鸞はみずからの実践課題である阿毘跋致（不退転）の体得について、『浄土論註』の開巻劈頭

に、次のような自説を開陳している。

謹んで案ずるに、竜樹菩薩の十住毘婆沙にいわく、菩薩、阿毘跋致を求むるに二種の道あり。一には難行道、二には易行道なり。

難行道とはいわく、五濁の世・無仏の時において、阿毘跋致を求むるを難とす。（中略）たとえば陸路の歩行はすなわち苦しきがごとし。

易行道とはいわく、ただ信仏の因縁をもって浄土に生ぜんと願ずれば、仏の願力に乗じてすなわち彼の清浄の土に往生することを得、仏力住持してすなわち大乗正定の聚に入る。正定とはすなわちこれ阿毘跋致なり。たとえば水路の乗船はすなわち楽しきがごとし。（大正四〇、八二六上―中）

このように曇鸞は「五濁の世、無仏の時」と実感せざるを得なかった北魏末期から東西両魏分裂時代（北魏正光五―東魏武定七年、五二四―五四九）において、みずからの実践課題である阿毘跋致体得の道を易行道の上に見出した。このことは、竜樹が示した行体としての難易観をふまえながら、さらに阿毘跋致体得の実践を、その実践が行なわれる場、いわゆる行縁とのかかわりにおいて決断したことを意味する。とともに曇鸞自身にとって阿弥陀仏の浄土に往生することは、阿毘跋致体得の先決課題となったことを意味する。しからば曇鸞は「五濁の世、無仏の時」と実感せざるを得なかった時世にあって、阿弥陀仏の浄土に願生する者を、いかなる機根の上に見出したであろうか。

『浄土論註』上巻の八番問答のなかで、『無量寿経』に説く第十八願文の「十方衆生」を、曇鸞は「一切の外凡夫の人」と受けとめている。いうところの「一切の外凡夫の人」とは、具体的にいうならばいかなる人なのだろうか。「正法を誹謗する」ことはないが、「五逆・十悪をつくり、もろもろの不善を具する」者と指摘しているように、みずからの悪業によって堕地獄必定の人であり、『観無量寿経』に示される下品下生の人である。曇鸞はこの下品下生人を

『浄土論註』のなかにおいて、いろいろな立場からとらえている。その一は、

生は無生なりと知るというは、まさにこれ上品生の者なるべし。もし下下品人、十念に乗じて往生する、豈に実の生を取るにあらずや。ただ実の生を取らば、すなわち二執に堕せん。一にはおそらくは往生を得ず。二にはおそらくは、さらに生ずとも惑を生ぜん。（巻下、入第一義諦の釈）

と指摘しているように、上品生の人と一線を画すべき必要のあるのが下品下生の人である。この下下品人は、「生は無生なり」という理をさとることなく、ただひたすら「実の衆生、実の生死あり」（巻上、帰敬偈の釈）というように、浄土に生まれてゆく者や、この世における生にたいして浄土における生が、たしかにあると思いこみ、それらを実体視し、固執するあまり、この世における「生をすてて、（浄土における）生を願う」（巻下、入第一義諦の釈）、いわゆる生見という辺見に止住している人であると、とらえている。その二には、

有漏（煩悩）心より生じて法性に順ぜざる、いわゆる凡夫人天の諸善、人天の果報、もしくは因、もしくは果、みなこれ顛倒なり、みなこれ虚偽なり。（巻上、造論意趣偈の釈）

と指摘しているように、煩悩にもとづいて行なった五逆・十悪という二種の罪と、その結果として惑・業・苦をわが身の上にかさねながら、迷いの世界をくりひろげ、しかも迷っていることすらわきまえることのない繋業の人、いわゆる煩悩に支配され、煩悩にふりまわされている人であると、とらえている。

曇鸞の宗教的自覚　曇鸞はなぜ、このような五逆・十悪という二種の罪、生見という辺見、人間が生まれながらにして一律平等に具えている煩悩、すなわち人間の性（さが）に注目したのであろうか。曇鸞はみずからが生きている時世を、「五濁の世、無仏の時」と実感するほどの鋭い感覚の持ち主であったから、内省についてもまた鋭いところがあった

と考えるべきであろう。しかしそれにも増して、忘れてはならないことは、阿弥陀仏を念称することをとおして、阿弥陀仏の光明に照らし出された自分自身、すなわち念称する以前に気づくことのなかった赤裸々な自分自身に気づかされた、ということである。『浄土論註』巻上に、

問うていわく、もし無礙光如来の光明無量にして、十方の国土を照すに障礙するところなしと言わば、この間の衆生、なにをもってか光照を蒙らざる。光照さざるところあらば、豈に礙あるにあらずや。

答えていわく、礙は衆生に属す。光の礙にはあらざるなり。たとえば、日光四天下にあまねけれども盲者は見ず。日光のあまねからざるにはあらざるがごとし。（帰敬偈の釈）

という問答を置いている。このなか、問いかけはあたかも、阿弥陀仏を念称する以前の考えであるのにたいして、答えはまさに念称をとおして気づかされた実感を吐露しているといってよいであろう。曇鸞には『浄土論註』を含めて三部の著作が遺されているが、そのなかの一である『讃阿弥陀仏偈』（大正蔵 No. 一九七八、一名『無量寿経奉讃』）に、「有無」の二辺、「業繋」、「三塗の黒闇」、「罪垢」、「無明の闇」が光照を蒙り、光明に触れることによって除かれることを指摘している。これら光明によって除破されるものは、すべての人が等しくみずからの内に具えているもの、あるいはすべての人をして煩らわしめるものである。阿弥陀仏を念称する以前に気づくことのなかったこれらは、念称することをとおして、「礙は衆生に属す」ることを気づかされた「礙」の内味でもある。曇鸞はこの『讃阿弥陀仏偈』のなかで、

われ無始より三界にめぐりて、虚妄のわだちのために回転せらる。一念一時につくるところの業、足を六道に繋ぎ、三塗に滞る。（大正四七、四二四上）

と、内省を記載している。このことは曇鸞の心のなかに、有漏心（煩悩）にもとづく行いしかできない自分自身、既

に六道輪廻の世界に繋業されている自分自身をみつめる眼が開かれていることを物語るとともに、宗教的自覚の述懐と受けとるべきであろう。このように曇鸞が一切の外凡夫の人・下品下生人に注目し、第十八願文の「十方の衆生」を受けとめたことは、彼の宗教的自覚に根ざしている。

奪算説　曇鸞の宗教的自覚の中核をなす繋業、みずからが造った業が、みずからを足枷するという考え方は、当時の社会に抵抗なく受けいれられる素地があったであろうか。かの『抱朴子』のなかに、「天地に過を司るの神あり。人の犯すところの軽重にしたがって、もってその算を奪う。算減ずればすなわち人は貧耗疾病し、しばしば憂患に逢い、算つくればすなわち人死す」とか、あるいは人の身中にいる三尸（さんし）が「庚申の日にいたるごとに、すなわち天に上りて司命（しめい）に白（もう）して、人のつくるところの過失をいい、また月晦の夜には、竈神（そうしん）もまた天に上りて人の罪状を白す。大なれば紀を奪う。紀とは三百日なり。小なれば算を奪う。算とは三日なり」（内篇巻六、微旨篇）という奪算説を記している。それは、自分が行った罪過の軽重にもとづいて、自分の寿命の長短が司過神・司命神によって判決され、奪算が執行されるということである。曇鸞前後の時代に、増寿益算が盛んに願われた事実は、奪算説がいかに多くの人に信じられたかを証するとともに、造罪にたいする緊張感をたかめ、死にたいする動揺・不安・恐怖をつのらせていたことが想像される。この奪算はまさに、曇鸞のいう繋業の一種と考えてよいであろう。とはいっても、宗教的自覚という深さと寿命が短縮されることにたいする悲痛な感情との落差のあることを認めなければならない。しかしそのような落差をこえて、繋業という点で両者の一致を見逃すことはできない。曇鸞が注目した下下品人は、まさに五逆と十悪という二種の造罪人であるから、下下品人が意識すると否とに拘らず、司過神によって奪算が判決され、執行される対象となる人である。この奪算の対象となるべき二種の造罪人は、曇鸞の宗教的自覚のなかに吸収され、往生

浄土の方向に昇華さるべき人である。

さらに当時の仏教界においては、既にこの奪算から逃れる道が示されていた。たとえば、北魏世祖太武帝（四〇八―四五二）による廃仏以後の仏教復興に、生涯をかたむけた沙門統曇曜が訳出したといわれる『浄度三昧経』には、「福多ければ寿を増し算を益し、天、善神を遣わしてその身を営護し、移すに地獄に下す罪名を抜除し、死を除き生を定む。のち天上に生ず」（『経律異相』巻第四十九）と記されている。しかしながら、みずからの造罪によって奪算を招き、堕地獄の道を開いた人自身、あるいはそうした可能性を自身の内に持つすべての人が、はたして福をかさねることができるであろうか。福をかさねることはまさに画餅に等しいという外ない。曇鸞がみずから選び、歩んだ阿弥陀仏を念称することによって、浄土に往生するという仏道は、この奪算からの解放にいかにかかわり得たであろうか。『浄土論註』巻上において、「汝、五逆・十悪の繋業等をいいて重しとなし、下下品人の十念をもって軽しとなして、罪のために牽かれて先ず地獄に堕して三界に繋在すべしという。今まさに義をもって軽重を校量すべし」（大正四〇、八三四中）といって、在心・在縁・在決定の三義を示し、十念によって繋業を断ち切ることを指摘している。この十念による浄土往生は奪算の悲痛を訴える人たちに、ひかりを投げかけ、救いの道を開いたといい得るであろう。

3　浄土願生者と往生観 (2) ――「無生而生」と「見生而無生」

二種の衆生観　曇鸞は「衆生」について、次に掲げるような二種の解釈をあげている。

衆多の生死を受くるをもっての故に、名づけて衆生となすがごときは、これはこれ小乗家に釈する三界中の衆生の名義にして、大乗家の衆生の名義にはあらず。

大乗家にいうところの衆生とは不増不滅経にいうが如し。衆生というは、すなわち不生不滅の義なり。なにをもっての故に。もし生あらば生じ已(おわ)ってまた生ずべし、無窮の過あるが故に、この故に無生なり。もし生あらば滅あるべし、既に生なし、なんぞ滅あることを得ん。この故に無生無滅これ衆生の義なり。(巻上、観衆生世間清浄の釈)

この衆生に関する二種の解釈は、俗と聖に属する衆生の内容・中味の相異を示していると見ることができる。曇鸞の往生観をこの衆生観とのかかわりにおいて考えるならば、衆生を衆多の生死を受くると考える前者は生死を出離する要ある者として、往生浄土以前の俗に属する衆生を示し、衆生を無生無滅と考える後者は「生の見を転じて無生の智」を得た者として、往生浄土を果遂した聖に属する衆生を示している、と判断されるであろう。

『浄土論註』巻上の帰敬偈釈に、二とおりの衆生観を示している。そのなか第一説に、凡夫の所見として指摘されている「実の衆生あり」・「実の生死あり」という考えは、まさに俗に属する衆生観の上にたっている。およそ願生者は、衆多の生死を受けている自分・惑業苦にさいなまれている自分が、今現にあると思いこみ、その自分が畢竟安楽大清浄の処としての安楽国に往生したいと願い、しかも安楽国に往生人として生まれかわる自分に期待をよせている。このような願生者にたいして、「凡夫のいうところの如きは実の衆生なり、凡夫の見るところの如きは実の生死なり。この所見のこと畢竟じて所有なきこと亀毛の如く、虚空の如し」と、第二説として、願生の主体の空無なることを指摘したり、さらに肯定的に「因縁の義なるが故に仮名の生なり」というように、願生の主体を往生を願う領域とは異った、「無生なること虚空の如し」という領域のなかで、わずかに肯定的にとらえ直していることは、あくまでも聖に属する衆生観の上に立ってのことである。このように願生の主体である衆生を、「無生なること虚空の如し」という考えに立って、その空無を指摘することは願生の不成立を説示し、また願生の主体を仮名の生としてとらえたと

しても、往生を願う者は惑業苦からの脱出を懇望こそすれ、決して自分自身を仮名人であると自覚していないのである。

このように帰敬偈釈の内容をみてくると、ぎくしゃくときしんで滑らかでないのはなぜだろうか。もとより願生は俗の世界においておこされ、しかも俗から聖への方向を持つ願いであり、これにたいして「衆生無生なること虚空の如し」に関する二種の説は、生についての有見と無見を破する考えとして聖の世界に属している。いうならば願生は苦滅道聖諦に属し、「衆生無生なること虚空の如し」は苦滅聖諦に属する。してみると帰敬偈に示される内容は、範疇の異なりを無視した議論ということができる。また『論註』巻下の入第一義諦釈に、「生は有の本、衆累の元なり。生を棄て生を願ぜば、生なんぞ尽くべけん」というように、生は有情としての生存の本であり、しかも種種なわずらいの元という考えに立って、願生の無意味・無価値を訴えている。この考えは、生の不成立を検討した結果くだされた「衆生は無生無滅」であるという聖の立場からの提言である。ここにも範疇の異なりを無視して、願生の不成立を訴えていることが見出される。さらにいうならば、生は生でも願生の生は、「衆累の元」と指摘されるような迷から迷へ落ちこんで行く方向を持つ生でなく、むしろ迷なる俗から聖への方向を秘めた生である点が、見逃されている。

往生観の樹立　このように曇鸞はなぜ、往生浄土を願う主体を認めようとせず、その空無を強調したばかりでなく、苦滅道聖諦と苦滅聖諦という範疇の異なりを無視してまで論議をかさねたのであろうか。このなか前者については往生浄土を願う主体、いわゆる所依・依事をたてないのが中観論書の特徴であり、所依・依事をたてる瑜伽行派と趣を異にしている。そうした所依・依事をたてないという中観論書の特徴をもろに受けての論議が曇鸞によってかさねられても、なんら不思議ではない。後者については、曇鸞当時の仏教界の趨勢を考えると、長安において鳩摩羅什によ

って訳出された般若系諸経典と竜樹・提婆の中観系諸論書と、さらにその指導を受けた僧肇の学風が風靡しているただ中に、往生浄土の法を打ち立てて行くために、中観思想にもとづいた往生観・聖に属する衆生観をふまえた願生思想を示すことによって、浄土教思想・信仰にたいする批難をくいとめておく必要があったからであろう。しからば聖に属する衆生観にもとづいた往生観とはいかなる内容を持っているだろうか。「生は無生なりと知るというは、まさにこれ上品生の者なるべし」と指摘されているように、願生の生は「三有虚妄の生のごときにはあらざること」はいうまでもない。したがって願生の生は「生というは、これ得生の者の情ならんのみ。生まことに無生なれば、生なんぞ尽すところあらん」（巻下、入第一義釈）と言いきっているように、生と滅との二辺を超越した無生無滅という永遠の生命を指すのであり、「無生而生」こそその往生観である。ただ往生というのは願生を果遂した者が、往生以前の俗的感覚・感情にもとづいていうに過ぎない、と申しひらきを行なっている。

惑業苦にさいなまれながら、衆多の生死を受けている自分が、畢竟安楽大清浄の処としての安楽浄土に往生したいという願いは、この世における「生を棄てて、（浄土における）生を願う」ことである。この世における生をすてて、浄土における生を願うという生見・辺見は、往生浄土のために障碍とならないのであろうか。「一には、おそらく往生を得ず。二には、おそらく更に生ずとも惑を生ぜん」という疑惑が示されるゆえんである。曇鸞はこの疑惑にたいして、

答う。たとえば浄摩尼珠を、これを濁水に置けば、水すなわち清浄なるが如し。もし人、無量生死の罪濁ありといえども、かの阿弥陀如来の至極無生の清浄宝珠の名号を聞きて、これを濁心に投ずれば、念念のなかに罪滅し、心浄くしてすなわち往生を得る。

またこれ摩尼珠を玄黄の幣をもって裹（つつ）みて、これを水に投すれば、水すなわち玄黄にして、もっぱら物の色の如

し。かの清浄仏土に阿弥陀如来の無上の宝珠あり。無量の荘厳功徳成就の帛(きぬ)をもって裹みて、これを往生するところの者の心水に投ずるに、豈に生の見を転じて無生の智となすこと能わざらんや。

また氷の上に火を然くに、火猛きときはすなわち氷解け、氷解くるときはすなわち火滅するが如し。かの下品の人、法性無生を知らずといえども、ただ仏名を称する力をもって往生の意をなして、かの土に生ぜんと願ずれば、かの土は無生の界なれば見生の火、自然に滅す。(大正四〇、八三九上―中)

と自答し、この疑惑を打ち払い、「見生而無生」という浄土教独自の往生観を樹立している。この三義のなか、とくに生見が往生の障碍となるか・否かに関し、第二義において、阿弥陀仏の願心にもとづく二報三厳の浄土相が、往生を願うという生の見を無生智に転ぜしむることを指摘し、また第三義において、かりに浄土が「法性清浄にして、畢竟無生なり」と知らなくても、仏名を称し往生を願うならば、浄土は本来無生界であるから、見生という辺見が自然に消滅せられ、往生することができると指摘している。この第二・第三義によって、生見は俗から聖への方向、いわゆる苦滅道聖諦としての性格を具えていることが明白となった。「凡夫の人、煩悩成就することあれども、またかの浄土に生ずることを得れば、三界の繋業畢竟じて牽かず。すなわちこれ煩悩を断ぜずして涅槃の分を得。いずくんぞ思議すべけん」と指摘されているが、煩悩を断じないけれども、浄土に往生することによって涅槃の分を得るという説と、生見を否定することなく、生見がそのまま無生智に転ずるという説とは同調異曲というべきであろう。

4　往生浄土行と名号観

行としての五念門　曇鸞は『浄土論』の長行に示される五念門を、往生浄土の行として採用していることはいうま

でもない。しかし『浄土論』におけるそれが、菩薩にしてはじめて行ずることができるような高度な実践であったのにたいして、曇鸞は下の凡夫が行じ得るにふさわしい内容の五念門に改めたことに注目させられる。このことは浄土三部経を土台とし、阿弥陀仏の本願を増上縁とするという構えの上に行われたことはいうまでもない。曇鸞の往生浄土の行としての五念門について、くわしく説く余裕はないが、要点を紹介するにとどめたいと思う。

曇鸞は五念門のなか、とくに第二讃歎門釈において、『浄土論』に示される「称彼如来名」について、阿弥陀仏の名号に「よく衆生の一切の無明を破し、衆生の一切の志願を満たす」はたらきのあること、およびそうしたはたらきを持つ仏名号を称名・憶念すべきことを強調するとともに、さらに仏名号と名号によってあらわしだされる仏との関係を「法に即する」ものとして、名体不離なることを指摘している。また「如来の光明」についてはこれを智慧の相とし、光明に「十方世界を照すに障礙あることなし。よく十方衆生の無明の黒闇を除く」はたらきのあることを指摘し、名号を称名・憶念すれば、必ず無明が除かれ、志願が満足されることを、如実に修行して名義と相応すると規定している。これに反して、「如実に修行せずして名義と相応せざる」ことの原因を、一不知と三不信に見出している。いうところの二不知とは「如来はこれ実相身、これ為物身と知らざ」ることであり、またいうところの三不信とは、「一には信心淳からず、存るが如く亡きが如くなる故に。二には信心一ならず、決定なきが故に。三には信心相続せず、余念を間るが故に。この三句展転して相い成ず」というのである。これら二不知・三不信をとりあげたことは、称名・憶念するには、必ず信仰の対象である阿弥陀仏に内証（実相身）と外相（為物身）の二つが具わっていることにたいする信知と、信心の淳厚・専一・相続という三種のあり方・信心のはこびの上に進めるべきことを示すためである。『浄土論』に示される「称彼如来名」は、『浄土論註』巻上において「声をして絶えざらしめ、十念具足してすなわち安楽浄土に往生を得」という十念として受けとめられ、また巻下において「十念の念仏をもって往生を得」という第

十八願の念仏としてとらえられている。周知のように曇鸞は阿弥陀仏の四十八願のなかから、とくに第十八、第十一、第二十二の三願を選びだし、「およそ、かの浄土に生ずると、および菩薩・人・天の起こすところの諸行は、みな阿弥陀如来の本願力に縁る」ことを力強く説き出していることを考慮するならば、曇鸞は五念門のなか特に讃歎門に説く「称彼如来名」を重要視したことが知られる。

第三の作願門釈においては、『浄土論』の奢摩他を止とし、止の内容が一定でないことを指摘した上で、曇鸞独自の止に関する内容規定を行なっている。すなわち第一には「この（阿弥陀）如来の名号、およびかの国土の名号、よく一切の悪を止む」とし、第二には「もし人、またかの国に生ずれば、自然に身口意の悪を止む」とし、第三には「阿弥陀如来正覚住持の力をもって、自然に声聞・辟支仏を求むる心を止む」というように止悪の義と解し、『浄土論』のそれを全面的に改変した内容を示している。曇鸞はこれらの三義を、「この三種の止は、如来の如実功徳より生ず」という指摘をもって締め括っている。さらに第四観察門釈において毘婆舎那を観とし、観の内容に種種の相違あることを指摘してのち、「ここに在りて想を作して、かの三種荘厳功徳を観」じたならば、「決定してかの土に生ずることを得る」のは、荘厳功徳が如実の功徳であるからだといっている。このように作願門釈と観察門釈との双方に、如実功徳が重要な役割を持って登場していることに注目させられる。いうところの如実功徳は巻上の造論意趣の釈に示されるところで、「菩薩の智慧清浄の業より起こせる荘厳仏事」に、「法性によりて二諦に順ず」と、「衆生を摂して畢竟浄に入らしむ」という特性が具わっているというのである。とくに止と観において如実功徳がとりあげられているのは、おそらく「衆生を摂して畢竟浄に入らしむ」というはたらきの強調とみるべきであろう。してみると曇鸞はいかに阿弥陀仏の本願力・他力を増上縁として重要視していたかを知ることができる。

第五の廻向門釈においては、廻向に往相と還相の二種のあることをあきらかにすることによって、『浄土論』に示

される廻向門の内容を一層明瞭にしている。いうところの往相廻向とは、「己が集むるところの一切の功徳をもって、一切の衆生に施与し、共に仏道に向う」（巻下）というのである。その方向は「共に阿弥陀如来を見たてまつり、安楽国に生ぜん」（巻上）という具体的な規定によって知ることができる。これにたいして還相廻向というのは、『浄土論』に示される園林遊戯地門に相当し、阿弥陀仏国に往生し方便力を成就し、「一切衆生を摂取して、ともに同じく安楽の仏国に生ぜんと作願」して、応化身を示して生死界にたち還り、あらゆる衆生を利他すること自在にして、度無所度であるのをいう。この廻向は所詮度衆生心のあらわれであるが、曇鸞は『無量寿経』巻下の三輩段に示される無上菩提を願作仏心とし、さらにその「願作仏心とはすなわち度衆生心なり。度衆生心とは、すなわち衆生を摂取して有仏の国土に生ぜしむる心なり」と指摘し、願生者にたいして必ずこの無上菩提心を発すべきことを強く訴え、要請している。

名号の憶念・称名　『浄土論註』開巻劈頭において曇鸞は、五濁の世・無仏の時という時勢のなかで阿毘跋致（不退転）を獲得せんがために、浄土願生の道に入り、

> ただ信仏の因縁をもって浄土に生ぜんと願ずれば、仏の願力に乗じてすなわち清浄の土に往生することを得、仏力住持してすなわち大乗正定の聚に入る。正定とはすなわちこれ阿毘跋致なり。（大正四〇、八二六中）

といっている。このなか「信仏の因縁」とは信因仏縁のことで、阿弥陀仏の第十八願を信じ憶念称名すれば、その仏の願力を増上縁として浄土に往生し、さらに浄土において第十一正定聚の願を増上縁として不退転を獲得するというのである。してみると曇鸞にとって本来の素懐を果遂し得る土台ともいうべき、阿弥陀仏の本願力がはたらいている浄土に往生するには、阿弥陀仏の名号を憶念・称名することが先決要件であることが知られる。

願生者によって憶念・称名される阿弥陀仏の名号について、曇鸞は名体不離の説を打ち立てているが、仏名号のいかなる点に名体不離を見出すことができるであろうか。曇鸞は『浄土論註』巻上の三在義において、

阿弥陀如来の方便荘厳真実清浄、無量功徳の名号（在縁義）

というように、名号を規定している。すなわち名号は真実と方便という二つを具えているというのである。いうところの真実とは智慧によって体得される実相であり、心行寂滅という無知であるから静的である。これにたいする方便は、実相の智慧の有的展開として、衆機を省み、それらを摂取して畢竟浄に入らしむるのであるから動的である。名号に具わる真実と方便とは、阿弥陀仏に具わる実相と為物に外ならない。いうまでもなく名号は、それを憶念し、称名することによって始めて、為物という畢竟浄に入らしむるはたらきを、念仏者の上に開始し、阿弥陀仏の本願に乗ぜしめるにいたる。

参考文献

望月信亨著『浄土教概論』（第十章「摂大乗論の報身報土説と世親の阿弥陀浄土観」、第十三章「印度支那等の諸家の浄土生因説」）
望月信亨著『支那浄土教理史』（第七章「曇鸞の他力本願説」）
山口　益著『無量寿経優波提舎願生偈の試解』
藤堂恭俊著『無量寿経論註の研究』
色井秀譲編『天台真盛宗 宗学汎論』（第三編「浄土称門」第一部「浄土教概説」第二章「竜樹・天親の原始浄土教」）
向井　亮稿「世親の『浄土論』の背景――「別時意」説との関連から――」（日本仏教学会年報 第四十二号「仏教における浄土思想」所収）

Ⅶ 中国における浄土教の発展

柴田 泰

一　はじめに

中国浄土教、あるいは中国浄土思想とは何かと考えると、その形態は様々であり、一言では答えられない。今日、中国浄土教という分野で取扱われる人々をみても[1]、中国仏教を代表する秀れた高僧から文盲の庶民、浄土経論の注釈者から素朴に往生を願った人々、専ら称名念仏を唱えた人々から天台・華厳・禅宗などに所属して諸行兼修を主張し実践した人々、……と多種多様の発展をみせている。

一般に、われわれが漠然と定義する浄土教とは、

阿弥陀仏の救いを信じ、念仏を称えて阿弥陀仏の極楽浄土に生れ、さとりをうることを説く教え[2]

などと考えられている。しかしながら、この説明で、中国浄土教の人々すべてを理解しようとすると、大きな誤りを犯すことになる。すでに他章で論述されているように、日本浄土教に大きな影響を与えた曇鸞、道綽、善導の浄土教にはこの説明が妥当であっても、中国約千数百年にわたる長い歴史の中で、多様な発展を遂げた浄土教には、そうではない形態がはるかに多いし、また、大きいのである。

従来、ややもすれば善導流浄土教に限られる傾向が強い論考にたいして、本章では、それと異なる中国浄土教の主要な諸形態に論及しよう。

二　中国における浄土経論

1　中国人の査定した浄土経論

中国における浄土教の嚆矢は、他の諸思想と同様に、浄土経論の訳出から始まる。今日、浄土思想に言及する漢訳経論は二九〇部ほどが知られるが[3]、中国浄土教に限って言えば、それら多数の経論の中で、中国人はいかなる経論を重視していたか、更に、それを依りどころとして、どのような浄土思想に発展させたかが当面の課題となるであろう。それに加うるに、中国人はまた、独自の経典を創作し、そこに新しい思想を加えて信仰していった。いわゆる、疑経の成立である。まず、本節では、中国人が浄土経論と考えていたものは何か、その中でもとくに重視された経論は何か、疑経に認められる浄土思想は何であったかを論述することにしよう。

浄土経論の種類——資料　そこでまず、中国人の査定した浄土経論の二、三の資料をみてみよう。道綽（五六二—六四五）の後輩で、善導（六一三—六八一）とほぼ同時代の迦才は、『浄土論』巻中で、「聖教を引いて証となす」として、

無量寿経、観経、小弥陀経、鼓音声王経、称揚諸仏功徳経、発覚浄心経、大集経、十方往生経、薬師経、般舟経、大阿弥陀経、無量清浄覚経、

往生論、起信論、十住毘婆娑論、弥陀偈、宝性論、龍樹十二礼、摂大乗論[4]、

の十二経七論とその主要な経文を挙げ、浄土思想の重要な証拠としている。

また、善導の弟子であった懐感は、『釈浄土群疑論』巻七で、〝今の浄土の業を学ぶ者はすでに念仏三昧を行なっているが、この法が何経にあるか陳べよ〟という問いを解釈して、

華厳経、涅槃経、観仏三昧海、賢護、般舟三昧、観経、鼓音声王、大集月蔵分、地蔵十輪経、占察経、文殊般若、花首経、大智度論等[5]

を念仏の証拠としている。

この二例は善導とほぼ同時代の査定であるが、楽邦の文類を意図的に集めた宗暁編『楽邦文類』五巻（一二〇〇年）[6]はその代表的なものである。本書巻一には、「専ら浄土を談ずる経論」として、

無量清浄平等覚経、（大）阿弥陀経、無量寿経、無量寿如来会、大乗無量寿荘厳経、阿弥陀経、称讃浄土仏摂受経、観無量寿仏経、後出阿弥陀仏偈、阿弥陀鼓音声王陀羅尼経、般舟三昧経、如来烏瑟膩沙最勝総持経、無量寿如来修観行供養儀軌、無量寿優波提舎論、阿弥陀経不思議神力伝、集諸経礼懺儀[7]

を挙げ、続いて、重要な浄土思想の経呪論の主要な記述を、

経凡四十六処

無量寿経（一〇個所）、観無量寿経（六個所）、阿弥陀経（三個所）、華厳経（三個所）、法華経（二個所）、首楞厳経（二個所）、悲華経、出生菩薩経、弥陀偈経、鼓音王経、菩薩処胎経、平等覚経、文殊説般若経、般舟経、方等大

集経、大宝積経、随願往生経、大集日蔵経、目連所問経、十往生経、観経三昧経、文殊発願経、入楞伽経、善信摩親経、守護国界主経、

呪凡一十道

無量寿修観行供養儀軌、無量寿如来拳印真言、無量寿如来根本印真言、無量寿如来心真言、烏瑟膩沙最勝総持経、無量寿如来総持法門、不空羂索神変真言経、溥遍解脱心真言、不空大灌頂光真言、抜一切業障根本得生浄土呪、

論凡六処

無量寿論、毘婆沙論、大智度論（二個所）、大乗起信論、思惟要略法、

と「経四十六処、呪十処、論六処」を挙げ、それに諸師の解釈、出典、自釈を附記して、査定の意図を明らかにしている。(8)

他方、全く同じ時代に日本の法然（一一三三―一二一二）は、『選択集』（一一九八年）で、

初めに正に往生浄土を明す教えとは、謂く三経一論これなり。三経とは、一には無量寿経、二には観無量寿経、三には阿弥陀経なり。一論とは、天親の往生論これなり。あるいは、この三経を指して浄土三部経と号す。……弥陀の三部とは、これ浄土正依の経なり。

次に傍らに往生浄土を明す教えとは、華厳・法華・随求・尊勝等の諸々の往生浄土の行を明す諸経これなり。また、起信論・宝性論・十住毘婆沙論・摂大乗論等の諸々の往生浄土の行を明す諸論これなり。(9)

と浄土三部経、往生論を正依の浄土経論と査定し、その弟子親鸞（一一七三―一二六二）は、

それ、真実の教をあらわさば、すなわち大無量寿経これなり。(10)

と、無量寿経を根本経典として『教行信証』六巻を著わしたことはよく知られている。

中国における浄土経論の特徴　以上の中国・日本の代表的な浄土経論の査定を較べると、中国浄土教における浄土経論の特徴が極めて明瞭に判明する。

第一に、中国人の査定する浄土経論は、日本の「三経一論」のような少部ではなく、十数部であり、しかもそれら諸経論に同等の価値を置いている点である。次項で論及するように、中国浄土教で最もよく用いられた経典は浄土三部経ではあったが、しかし、法然や親鸞のようにそれのみを正依としたのではなく、それ以外の浄土思想を説く十数部の経論を等しく正依としたのである。その中でも陀羅尼の読誦などは、すでに八世紀には行われ、今日の仏教儀礼にまで続いている。陀羅尼による往生は日本浄土教(浄土宗、真宗)では認められない形態である。

第二に、これら浄土経論と査定された十数部の具体的な記述内容をみると、その数部には浄土思想に全く言及しない経典、あるいは摘出の経文に阿弥陀仏・極楽の用語が認められない経典がある。このことは、インド浄土教資料としては考えられない、中国独自の、浄土思想と見做された経典ということになる。文殊般若経、大集日蔵経、占察経などがそうである。[11]

中国では、何ゆえ浄土思想に言及されないこれらの経文を挙げて、浄土経典と査定したのであろうか。その一々を示すゆとりはないので、ここでは宗暁が解説する一例を挙げよう。彼は文殊般若経に説かれる有名な〝一行三昧、専称仏名〟の経文[12]を楽邦の文類とし、その理由を、

これは『天台止観』の常坐三昧の典拠であり、『輔行』では註釈して〝経では西方と定めてはいないが、諸々の教えで讃ずるところは多く弥陀にあるから、西方と定める。[13]〟……

と有名な一文を挙げて、この三昧は西方阿弥陀仏に向かって修し、専ら阿弥陀仏名を称える経文とするのである。経

文での「専称名字」は阿弥陀仏ではないが、彼はそれを阿弥陀仏と会通して、有力な浄土経典と査定したのである。そして、この立場で中国浄土教典籍をみると、「専称名字」の経文は、道綽の念仏三昧、善導の無観称名の有力な根拠として引証されているばかりでなく[14]、『釈浄土群疑論』巻七、『念仏鏡』、『念仏三昧宝王論』巻下、『往生浄土集』巻上、『万善同帰集』巻上、『西方合論』巻三など、多くの浄土思想家が阿弥陀仏への念仏の証拠として引証している。文殊般若経の「専称名字」の経文そのものは阿弥陀仏への念仏ではないが、多くの浄土思想家たちはそれを阿弥陀仏と会通したのである。

この立場で、その他の阿弥陀仏に言及されない、しかし浄土経典と査定された数部を読むと、懐感、宗暁に限らず、いずれの浄土思想家の場合にも、不特定な仏・他方浄土の経文であっても、阿弥陀仏、極楽と会通して浄土思想の重要な経典と見做したことが知られる。そしてこのことは、インド浄土教資料では不可欠な条件（阿弥陀仏・極楽に言及する経論）とは異なった中国浄土教資料として注意すべきである。もとより、中国浄土教で重視された浄土経論としては、浄土三部経、般舟三昧経、易行品、往生論など、阿弥陀仏・極楽思想を主要とした経論であり、浄土思想に言及しない経典は資料的にも僅かである。しかし、浄土思想に言及しているというだけで、中国・日本で全く用いられた痕跡のない多くの密教経典などに較べて、これらの経典は中国浄土教形成に係わる生きた経典としての価値を指摘したいのである。

中国人の査定した浄土経論の第三の特徴は、そこに中国で創作された疑経、すでに散失した古佚経が認められるという点である。それらはまさに中国浄土教独自の形態といえるのであり、それについては別に項を改めて論述しよう。

以上、中国人の査定した浄土経論の主な資料とその特徴を指摘した。この僅かな事例からだけでも、多くの浄土経論が考えられていたのであり、それを依りどころとして発展した中国浄土教は、それゆえに多様な展開を示すことが

予想されるであろう。

2　主要な浄土経論の訳出と注釈

前項で知ったように、中国人の査定した浄土経論は少部ではなく、十数部であった。しかしながら、その中にはまた用いられ方の差があるわけで、圧倒的に信仰の対象になった経論からそれほど注目されなかった経論まで、影響の度合は異なっている。本項では、とくに中国浄土教の発展に多大な影響を及ぼした主要な浄土経論の訳出と注釈、その後の主な経過を簡単に辿ってみよう。

経典・論書・注釈書　数多い浄土経論の中で最初の訳出は、大乗経論の訳出としても最初期に当る『**般舟三昧経**』支婁迦讖訳（一七九年）である。この経典に説かれる阿弥陀仏への見仏三昧を廬山慧遠（三三四―四一六）が白蓮社で行なうことによって、中国では浄土教が初めて成立し、彼は後に始祖とされる。やがて、この経典の般舟三昧行法は、智顗（五三八―五九七）、善導（六一三―六八一）、慧日（六八〇―七四八）、法照（―七六五～七七七―）と展開し、中国浄土教主流に係わる。しかし、注釈書は残っていない。

中国では「浄土三部経」という査定はなかったが、それでも最もよく用いられた経典は無量寿経、観無量寿経、阿弥陀経の三経であった。(15)

無量寿経は、古来「五存七欠十二訳」といわれ、それぞれの訳出には種々の問題があるが、その中で一番用いられたのは、『**無量寿経**』二巻、康僧鎧訳（実は仏陀跋陀羅、宝雲共訳、四二一年）である。この経典は浄影寺慧遠（五二三―

五九二)、吉蔵(五四九―六二三)によって注釈され、そのうち、浄影の注釈書『無量寿経義疏』は科文・分類など今日でも用いられているが、両師とも阿弥陀仏を応身、浄土を応土とするなど高く評価していない。その後、円測(六一三―六九六)、法位、玄一、知玄(八〇九―八八一)、僧徹などによって注釈されたが、殆んど現存していない。また、この経典は曇鸞、道綽、善導、法照などにも重視されたが、この経に限って浄土教を鼓吹した思想家はいないし、敦煌写経、往生伝類でもそれ程多く用いられていない。

中国浄土教で最も大きな役割をもつ経典は『**観無量寿経**』畺良耶舎訳(四二四―四四二)である。この経典の最古の注釈は、無量寿経と同じく浄影寺慧遠『観無量寿経義疏』二巻であるが、それを「楷定」(礼し正しく定める)して、善導は『観無量寿経疏』四巻を著わした。その後、日本の法然は「偏えに善導一師に依る」、親鸞は「善導独り仏の正意を明せり」と日本浄土教に決定的な影響を与えたことは有名である。また、それより早くに、すでに曇鸞は菩提流支からこの経典を授かって浄土教に帰依し、その著『往生論註』に引証しているし、善導の師、道綽も観経の綱要書『安楽集』二巻を著わしている。外に、迦才、懐感も観経に依って自己の浄土教を主張している。このように、観経はいわゆる善導流浄土教の根本経典であった。

しかしながら、観経は善導流浄土教に限って独占されるものでなかった。非善導流ともいうべき浄土教、というよりは、中国仏教全体の大きな流れの中で広く迎えられ、その観法と滅罪の思想は滲透した。すなわち、慧遠・吉蔵の注釈書、善導などの活躍を背景として浄土教が大きな勢力をもってくると、天台宗では八世紀前半には智顗に仮託した『天台観経疏』が偽作された。この注釈書はその後天台宗で重視され、知礼(九六〇―一〇二八)が『妙宗鈔』六巻で精緻に解釈することによって天台浄土教は頂点に至る。更に、律宗の元照(一〇四八―一一一六)も注釈書を著わし、戒度はそれを注釈した。また、禅宗や華厳宗の諸師にも観経の言及があり、後の禅浄融合思想の永明延寿(九〇四―

九七五）に継承された。これらの多くは、止観、禅観を説く経題どおりの観仏三昧の経典として重視したのである。その思想的内容については後に論及することにしよう。

『阿弥陀経』鳩摩羅什訳（四〇二年）は小部でもあり、専ら読誦、写経に用いられた。善導は、この経典を書写すること十万巻、「行者、浄土に生まれんと欲せば、ただすべからく持戒し念仏し、阿弥陀経を誦すべし」と説き、法事讃では阿弥陀経の転読行道の儀式を定めた。主な注釈書としては、唐代では智顗、慧浄、窺基の名で現存しているが、智顗、窺基の注釈書はいずれも八世紀以降の仮託とされている。この経典の注釈が盛んになるのはむしろ宋代以降で、宋代では智円、元照、戒度、元代では性澄、明代では大佑、袾宏、智旭、清代では続法、了根、彭際清、徐槐廷などの注釈書がある。とくに智旭（一五九九―一六五五）は阿弥陀経に説かれる「執持名号」こそは念仏法門の中でも最高の正行であると主張した。

以上のことから、中国での浄土三部経の流行は、〝上代は無量寿経、中世は観経、近代は阿弥陀経中心〟[16]と考えられている。

浄土教関係論書としては、『無量寿経優波提舎願生偈』天親造、菩提流支訳（五二九年）を曇鸞が注釈し（浄土論註）、その冒頭に『十住毘婆沙論』龍樹造、羅什訳の「易行品」を引用して難易二道の教判を立てたことはよく知られている。この二書の外にも『大智度論』『大乗起信論』などは中国仏教全体の中で重視されたこともあって、そこに説かれる浄土思想がしばしば引証された。

中国浄土教独自の行業というべき陀羅尼経典の読誦、書写としては、『拔一切業障根本得生浄土神呪』（求那跋陀羅訳？）、あるいは『往生浄土呪』、『阿弥陀説呪』、『阿弥陀鼓音声王陀羅尼経』梁代失訳がとくに用いられ、阿弥陀仏説呪は八世紀には阿弥陀経に続けて書写された敦煌写本があり[17]、また、法照もその行儀を残している。そして、阿弥陀経の後に

往生浄土神呪を誦える作法は現在の中国仏教儀礼でも継承されている。[18]

諸往生伝にみられる浄土経論　以上が中国浄土教における主要な浄土経論の訳出と注釈の主な経過であるが、ここで諸往生伝にしばしば認められる経論、往生者たちがとくに尊重した経論について言及しておこう。これまでの分野は、どちらかというと浄土教理史に表われた代表的浄土思想家たちであるが、諸往生伝に記録された人々はそうした高僧から名もない文盲の老婆、殺戮者にいたるまで、すべての中国浄土教徒が網羅されているからである。

そこで、今日残されている十一部ほどの往生伝の中から、経論に言及する個所を摘出し多い順に並べると、観経、法華経、阿弥陀経、金剛般若経、陀羅尼経類、華厳経の順位になり、読誦・写経・受持・講述・経序・習学・依経回心などに用いられている。[19]

これまでの考察と往生者たちの尊重した経論の違いをあげると、第一に無量寿経をはじめ、浄土思想家たちがしばしば引証した浄土思想に言及の多い経論（たとえば、般舟三昧経、往生論など）はあまり認められない。第二に浄土思想に言及しない金剛般若経が比較的多いことが知られる。その理由としては、往生人の用いた経典はいずれも中国仏教全体の中で最も流行した経典であり、その読誦、写経の功徳によって往生を願ったことを示している。従って、往生者たちにとっては、阿弥陀仏への言及の有無が問題なのではなく、読誦、写経の功徳が重要であったのである。また、法華経は天台宗、金剛般若経は禅宗、そして華厳経は華厳宗の根本経典であることを知ると、往生者たちは諸宗に属しながら浄土の行業を実践していた中国浄土教独自の形態も物語っているといえよう。

3　浄土思想に言及する疑経

疑経の歴史と疑経研究　中国浄土教の教理的分野では浄土三部経をはじめ般舟三昧経、往生論など、重要な浄土思想を説く経論が重視され、また、往生者の実践の分野では中国仏教全体の中で流行した経典の読誦、写経が盛んに行われた。

他方、中国人はこうした漢訳経論をよりどころとしながらも、それぞれの時代・社会の要請を背景として、全く新たな経典を創りだした。中国独自の展開と呼ぶに相応しい疑経[20]の成立である。

疑経成立の歴史を主な経録で辿ると、

『道安録』（三六四年）　二六部　三〇巻
『法経録』（五九四年）　一九六部　三八三巻
『武周録』（六九五年）　二二八部　四一九巻
『開元録』（七三〇年）　四〇六部一〇七四巻

と記録されている。このすべてに信を置き難いとしても、中国仏教初期ともいうべき道安（三一二―三八五）の時代にすでに創作され、約四〇〇年ほどの間に四〇〇部に近い疑経が創られたことになる。更に疑経という性格上、経録に洩れた部数を予想すれば非常な数量になるであろう。事実、今世紀初頭に発見された夥しい敦煌文献の中には、従来、諸経録に名をとどめるだけの、あるいは全く新たな疑経が見出されたことによって、疑経研究は著しい成果が現われている。この分野の主な研究としては、早くに経録の検討、諸典籍の引文、思想内容の真経との比較などを考証され

た望月信亨博士の諸論文、敦煌文献から全く新たな疑経を紹介し考証された矢吹慶輝博士『鳴沙余韻解説』所収の論考が知られているが、近年、この二つの研究方法を総合されて、かつて偽物と排斥されていた疑経を、疑経こそが夫々の時代、社会の要請を背景として創作された中国仏教の隠れた実態、民衆仏教の本質を語るもの、と精緻に立証された総合的成果が牧田諦亮博士『疑経研究』である。

ところで、こうした疑経を調べてみると、そこには、阿弥陀仏・極楽に言及する記述がしばしば見出される。[21] 現在、筆者が確認しえた部数は、

○浄土思想を主要とした疑経……十往生経、念仏超脱輪廻捷径経など　六部

○一部に浄土思想の認められる疑経……随願往生経、観世音三昧経、仏名経（三〇巻）、無量大慈教経、地蔵菩薩経など　三二部

○古佚経（諸典籍に一部が引証される経典）……善王皇帝尊経、目連所問経、須弥四域経など　一〇部

ほどである。現存疑経の実数がどのくらいであるのかはっきりしないが、試みに牧田諦亮博士『疑経研究』「索引」では約一五〇部が載せられ、そのうち、浄土教関係疑経は三三部であるから、決して少ない比重ではない。浄土思想に言及する漢訳経論の場合は、〝全体の約五分の一強〟[22]といわれているから、ほぼ同じような傾向である。古人の〝諸教の讃ずるところ、多くの弥陀に在り〟[23]という言葉は疑経においても当てはまることになる。しかもそれは疑経であるがゆえに、如何に浄土教が中国社会に密着して信仰されていたかを顕著に示しているといえよう。

浄土教関係疑経の特徴　そこで、これら浄土思想に言及する疑経の概要について紹介すると、まず全体的特徴としては、第一に、前の部数で知られるように、浄土思想を中心に構成された疑経は少なく、一部に浄土思想の認められる

疑経が多い点である。このことは、浄土教がそれだけで疑経を創り出すほどの力はなかったが、しかし、ほかの様々な要因（たとえば、観音信仰や中国伝統思想など）に包括された中で幅広く信奉されたことを意味している。この傾向は、善導などの浄土教を専修した人々を除いて、どちらかというと、諸宗に属して独立した宗派になりえなかった中国浄土教の特徴とも共通している。第二に、浄土教理史の上で重要な役割を果す浄土三部経の影響が少ない点が指摘される。疑経の中には、浄土三部経に登場する諸仏名（たとえば、『無量寿経』の過去五十三仏名、『阿弥陀経』の六方諸仏など）の転用、「四十八願」、「九品」、「若一日……七日」などの記述が認められるから、全く影響が無いわけではないが、全体的印象としては少ないのである。そして、この第一、第二の特徴は、とくに日本撰述浄土教関係疑経[24]と較べるとより明らかである。日本撰述浄土教関係疑経としては僅かではあるが、九品往生陀羅尼経、無量寿如来至真等正覚経など一四部ほどが考えられ、その中の五部は浄土思想を中心に構成されているし、経題、仮託された訳者（康僧鎧、曇良耶舎、菩提流支など）、思想内容を一瞥しただけで、浄土三部経の影響を強く読みとることができる。全体的特徴の第三として、浄土思想の言及に「阿弥陀（弥陀）」、「無量寿」の名称が圧倒的に多く、「無量光」、「極楽」の用語が少ない点が挙げられる。このことは、呪術的力を感じさせる「阿弥陀」、神仙思想の長老不死を意味する「無量寿」の言葉を非常に好んだ中国人の思惟方法と合致するのである。

次に、浄土思想に言及する疑経の具体的な内容をまとめて挙げると、

○阿弥陀仏への念仏、正念、南無仏、憶仏、専念、誦仏、常念、十念などによる往生、得益（長寿、救苦、滅罪など）

○阿弥陀仏への十往生行、見仏、観仏、観察、讃嘆、敬礼、受持修行、発願、恭敬供養、造像持戒、写経、頂礼などによる往生、得益

○真言・陀羅尼を説く阿弥陀仏、真言・陀羅尼の中に表われる阿弥陀仏

○四仏、五仏、化仏、諸仏の中の阿弥陀仏

○見（観）極楽、南無極楽

○譬えとしての西方阿弥陀仏国

である。そして、この記述をみただけでも、われわれは実に明快に何点かの思想的特徴を認めることができる。第一に、阿弥陀仏に対する念仏、あるいはそれに類する信仰が極めて多いという点である。このことは、中国人が査定した浄土経論においても念仏思想が強調されていたことと共通する。第二に、念仏思想以上に諸行思想を認めることができる。たとえば、浄土思想を中心に構成された『十往生経』は十種の行業による往生を説いているし、その他の疑経に認められる内容にも諸行思想が多い。この点は、専修念仏を主流とする日本浄土教とは対蹠的な中国浄土教の特徴である。第三に、念仏、あるいは諸行の実践によって得られる利益、功徳として、往生、成仏だけでなく、現世での利益（長寿・救苦・滅罪など）が強く願われている点である。このことは疑経全体の顕著な傾向でもあるが、中国人は来世での往生よりも、現世利益的傾向を望む現実主義が強いのである。思想内容からみたこれらの特徴は後に論及する往生者たちの諸形態と共通するものであるが、いずれも歴史の表面に華やかに登場してくる諸高僧たちとは異なる、民衆浄土教の実態なのである。

疑経独自の浄土思想　これまでの指摘は、一部に言及したように、従来の漢訳経論、あるいは中国浄土教でも認められる特徴であるが、それでは、疑経独自の浄土思想は何であろうか。ここでその二、三を指摘しよう。

まず第一に、真経の地蔵経典、弥勒経典、毘沙門経典類では浄土思想は説かれていないが、疑経には説かれる点である。たとえば、『地蔵菩薩経』の〝地蔵菩薩の造像、写経、念仏による極楽往生〟、『続命経』の〝阿弥陀仏・観音・

大勢至菩薩名を誦えることによって、弥勒に値えることを願う〃、『北方大聖毗沙門天王経』（S五五六〇　の「南無阿弥陀如来」などの記述がそうである。とくに、弥勒信仰との融合は、教理史的立場では弥陀・弥勒優劣論ともいうべき対立関係にあり、こうした諸例は従来の真経、浄土教理史とは違った形態を示している。第二に、讃偈文の疑経化の事例である。すなわち、疑経成立の一要因として、すでに創られていた讃偈文が後に疑経になるという点である。疑経形成の諸要因については、牧田諦亮博士によって六項目が詳細に立証されているが[25]、それに構成的要因を加えることができる。たとえば『念仏超脱輪廻捷径経』は『龍舒浄土文』に収録された讃文、発願頌で構成されているし、『普賢菩薩行願王経』は不空訳『普賢菩薩行願讃』の転用であろう。また『太子讃』は『太子讃経』に査定されているし、『三厨経』の偈文は『集諸経礼讃儀』智昇撰に収録されている。これらの諸例は、自己の信仰を赤裸々に発露した讃偈文が後の人々によって受け継がれ、やがて疑経化していく過程を示している。そして重要なことは、讃偈も疑経も、同じ時代・社会を基盤として成立するという仏教の実態であり、教理的立場の陰にかくれた民衆仏教の一面であるという点である。第三に、インドでは浄土思想は原始聖典に認められないのが常識であるが、疑経では釈尊の伝記の中にも認められる点である。僅か二例であるが、四門出遊を語る『太子讃（経）』、成道を語る古佚『空行三昧経』に認められる。おそらく、疑経の創作者たちは、大乗も小乗も係りなく、最も好んだ題材（釈尊）に自分たちの信仰する仏（阿弥陀仏）を取り入れたのであろう。

以上、浄土思想に言及する疑経について、主な諸相を概説した。この分野の研究と評価は牧田諦亮博士等の考証によって著しく進展したが、未だ敦煌文献の不明写本など、すべてが解明されたわけではない。疑経は実に十数世紀の間、妄説と排斥されていたのであるが、実際には、名もない多くの人々の信仰の要請から成立したのであり、それゆえに、中国仏教の隠された様相を示すものと評価されねばならない。深遠な諸思想、諸宗派はともかく、庶民仏教を

標榜する浄土教にはとくにそれが要求されるであろう。

三　中国浄土教の諸形態

1　中国浄土教の系譜

中国・日本――系譜の相異　禅宗では師資相承の宗風から、その正統性を主張する『景徳伝燈録』道原編（一〇〇四年）が著わされると、その影響をうけて、天台宗では、『天台九祖伝』士衡編（一二〇八年）、『釈門正統』宗鑑編（一二三七年）、『仏祖統紀』志盤編（一二六九年）などが作られた。浄土教では独立した系譜はなかったが、こうした状況の中で、浄土教の伝統を主張する見解があらわれた。

当時、はるか古くに行われた廬山慧遠の白蓮社（四〇二年）の遺風を継いで、念仏結社が続々と結ばれていたが、宗暁が『楽邦文類』巻三（一一九九年）でその伝統の系譜を[26]、

蓮社始祖廬山遠法師伝、蓮社継祖五大法師伝
慧遠――善導――法照――少康――省常――宗賾

と主張したのが最初である。

更に、それを受けて、志磐は『仏祖統紀』巻二六、「浄土立教志」で[27]、

慧遠――善導――承遠――法照――少康――延寿――省常

と査定した。志磐は宗暁の六祖説を遵守しながら、法照の師、承遠（七一二―八〇二）を加え、禅宗の宗賾（―一〇九八―）の代わりに禅浄融合思想を主張した永明延寿（九〇四―九七五）を加えているが、そう大きな違いはない。志盤の査定は、その後、歴代の高僧（袾宏、智旭、実賢など）が加えられて近代に至っている。[28] 中国では、慧遠を始祖として、浄土教の系譜を考えていたのである。

ところで、宗暁が査定した同じ頃（一一九八年）に、日本の法然は『選択集』で、

浄土宗もまた血脈あり、ただ浄土一宗においては、諸家同じからず、所謂、廬山慧遠法師・慈愍三蔵・道綽善導等これなり。[29]

と〈浄土三流〉に分類し、とくに、自己の思想に伝わる系譜として、『漢語燈録』巻九で、[30]

曇鸞――道綽――善導――懐感――少康

を主張した。更に、親鸞は中国浄土高僧の中で、

曇鸞、道綽、善導（正信偈、高僧和讃）

をとくに讃仰したことはよく知られている。

時を同じくして、この中国、日本の全く異なる系譜は何を意図して主張されたのであろうか。

この点についての従来の論考では、[31] まず法然の〈浄土三流〉の査定は、思想的立場からみると、慧遠流は観念念仏、善導流は称名念仏、慈愍流は禅浄戒合修と異なり、更に、このことは、諸往生者の年代的地理的分布からも立証される卓見と高く評価され、それにたいして、中国人（宗暁、志磐など）の査定は、中国では、念仏といえば観念も称名も同じ念仏と考えていたのであり、それゆえ、それぞれの時代を代表する慧遠――善導……と念仏三昧の系譜を考えた。

しかし、法然の立場からいえば、曇鸞、道綽の影響をうけ、慧遠について一言も言及せず、全く影響を受けない善導を第二祖とすることは、甚だ解し難いこと、とされている。

この評価は、はたして妥当であろうか。たしかに、思想家が自説の正当性を主張するために史実を曲げて系譜を作ることはありうるし、また後の歴史の経過の中で新たな要素が附加されることもある。中国人の考えた系譜は何を根拠にしたのであろうか。両説に登場する諸師はいずれもそれぞれの時代の代表的浄土教の高僧であり、その思想と実践を知ることにより、ここでは、多様な発展を辿る中国浄土教の大要と特徴を学ぶことにしよう。

2　中国浄土教の諸形態

(一)　始祖慧遠と智顗の般舟三昧行法

慧遠の浄土教――二つのポイント　中国において、最初期に浄土思想に言及し、あるいは浄土往生を願った人々として、闕公則（――二六五～二七四年ごろ）、僧顕（――三一八～三二一年ごろ）、支遁（三一四―三六六）、法曠（三一七―四〇二）などがいるが、後に浄土教始祖とされたのは、廬山の慧遠（三三四―四一六）である。

慧遠は[32]、師の道安（三一二―三八五）、羅什（三四四―四一三、または三五〇―四〇九）とともに初期の中国仏教を形成した代表的な開拓者であり、その般若学、禅観・戒律厳守の実践、世俗界との交渉など、仏教全体の中で評価すべき高僧である。浄土教に限っていえば[33]、

元興元年（四〇二年、六九歳）に同志一二三人と共に般若台無量寿仏像の前で、念仏三昧の実践を誓い、西方往生

を約した

ことによる。後世、白蓮社の念仏といい、慧遠が浄土教始祖とされる所以である。

この念仏三昧は「般舟三昧」によって見仏すること（阿弥陀仏を見ること）を意図していた。「般舟三昧」とは、『般舟三昧経』に説かれる行法で、経には、

仏告わく。一法行あり、常に当に習持すべし。常に当に守って余法に随わざるべし。諸功徳の中に最第一なり。何等をか第一法行となすや。是の三昧を名づけて、現在仏悉在前立三昧（般舟三昧）となす（問事品）。

何によってか現在諸仏悉在前立三昧を致すや。（人々が）持戒完具し、独り一処に止まり、心に西方阿弥陀仏、今現在したもうを念ぜよ。……。一心に念ずること一昼夜、もしくは七日七夜、七日を過ぎて以後、阿弥陀仏を見る（行品）。

と説かれている。慧遠は、この三昧について、当時、長安で訳経に活躍していた羅什（四〇一年、長安に入る）と質疑し、自らも、

三昧とは思いを専一にし、想いを寂めることをいう。……。いろいろな三昧があって、その名称も極めて多いが、その中ですぐれた功徳をもち、実行し易いのは念仏（三昧）が第一である。……。念仏三昧において、一たび仏をみえた感悟は久しく習慣づけられていた煩悩の覆いをひらき、無智な風俗の迷いをたちきるのである。

と考えて実践したのである。このように、彼の浄土教は『般舟三昧経』に説かれる念仏三昧（般舟三昧）によって阿弥陀仏を見ることであって、口称でも往生でもなく、〝思いを専一にし、想いを寂める〟三昧によって見仏し、悟ることにあった。法然が査定した慧遠流の思想が観想念仏といわれる所以である。彼の浄土教の第二の特徴は同志一二三人と共に誓願した白蓮社という形態である。後世、この遺風に倣って念仏結社が続々と現われる。

しかし、慧遠の影響は当初それ程大きくはなかった。[34] その後に活躍をする曇鸞（四七六―五四二）、道綽（五六二―六四五）、善導（六一三―六八一）は全く彼に言及しないし、迦才に至っては、

遠法師・謝霊運等、みな西境を期すといえども、終にこれ一身を善くするのみ。後の学者は承習するところ無し。[35]

と批判している。法然が慧遠流、善導流を峻別したことは、エリート集団の浄土教と凡夫救済の浄土教という点でも誤りではない。

慧遠の評価がはっきりと現われるのは法照からであり、その後、念仏結社が盛んとなり、その流れが中国浄土教の系譜となることはすでに少し言及したとおりである。

以上のように、慧遠の浄土教には二つのポイントがあった。一つは般舟三昧行法という思想と実践であり、二つは白蓮社という形態である。この二つは、慧遠にとっては同じであったが、多様に発展した後の浄土教徒にとっては必ずしも同じではなかった。

ここではまず、般舟三昧経を依りどころとして実践された般舟三昧行法の流れを辿ってみよう。

智顗の功績　般舟三昧行法について、最も大きな功績を果したのは、慧遠ではなく、天台宗の大成者、智顗（五三八―五九七）である。

彼は、諸三昧を四種に分けて〔四種三昧〕[36]、その実践を説く。それはあくまで天台観法の実践であり、浄土教の実践ではなかったが、しかし、その中の第一常坐三昧、第二常行三昧は後の浄土教に計り知れない影響を与えた。

その中、常坐三昧の「専ら一仏の名字を称える」行法が阿弥陀仏への専称念仏と解釈され、浄土教で有力な典拠となったことはすでに論述した。常行三昧について智顗は説く。

二に常行三昧とは、……。この法は般舟三昧経に出ず。……。
身には常行を開す。……。ただ専ら行旋し、九十日を一期となす。……。
口の説黙とは、九十日身に常に行じて休息することなく、九十日、口に常に阿弥陀仏の名を唱えて休息することなく、九十日、心に常に阿弥陀仏を念じて休息することなかれ。……。もし弥陀を唱うるは即ちこれ十方の仏を唱うると功徳等し。ただ専ら弥陀をもって法門の主となす。……。

この般舟三昧経による常行三昧については、慧遠と異なる二、三の見解に注意すべきである。第一に、経の「七日七夜」の念仏がここでは九十日の常行となっている点である。第二に、慧遠において念ずることは三昧、従って想念であったが、ここでは、〝口に常に阿弥陀仏を唱え〟、〝心に常に阿弥陀仏を念ずる〟という点である。そして、第三に、智顗はさらに常行三昧を説明する。

意に止観を論ぜば、西方の阿弥陀仏は、ここを去ること十万億仏刹にして、宝地、宝池、宝樹、宝堂、衆の菩薩の中央に在し、坐して経を説きたもうを念ず。……。なにをか念ずという、三十二相を念ずるなり。……。一切の法は、もと所有なく、本を壊し本を絶す。その一。

夢に七宝・親属を見て観喜するも、覚めおわって追念するにいずれの処に在ることを知らざるがごとく、かくのごとく仏を念ずべし。……。その二。

自ら念ず。……。わが念ずるところすなわち見、心が仏となり、心みずから心を見、仏の心を見る。……。たとい念あるもまた無所有にして空なりと了するのみ。その三。

慧遠にとっては経に説かれるとおり、念仏三昧による現前の見仏であったが、智顗は経によりながらも、阿弥陀仏と浄土の事相を念じても本来、〝無所有〟にして、〝夢のごとく見る〟のであり、〝心が仏となり〟、〝念あるもまた無所

有にして空なりと了する〟とする。ところで、われわれは、この三例が般舟三昧経によりながらも、とくに第一、三例が観経の説く内容に極めて似ていることに気づくであろう。第一例の阿弥陀仏・浄土の事相は、観経の第三宝地・第四宝樹・第五宝池・第六宝楼・第七華座・第八像想観に相応し、第三例の〝心が仏となる〟という説明は、観経第八像想観の〝この心、仏を作り、この心、仏なり〟〔是心作仏、是心是仏〕[37]と同一の思想である。事実、後に浄土教では観経の流行に伴って、智顗に仮託した『天台観経疏』が偽作されるが、その中心思想は〝心が観ずることを宗旨とする〟〔心観為宗〕であり、その典拠が〝是心作仏、是心是仏〟であった。その経過については別に論じよう。ここでは、智顗によって説かれ流行する常行三昧〔般舟三昧〕行法が、「般舟三昧経に出ず」とされながら、すでに観経の説相により近い点を注意するにとどめよう。

(二) 慧日、承遠、法照、そして少康

慧日　法然によって慈愍流の祖とされた慈愍三蔵慧日[38]（六八〇―七四八）は禅浄戒合修の思想家として慧遠流、善導流と区別されるが、数多い浄土教徒の中で唯一人の入竺僧としても特異な高僧である。

彼は若き日、インドより帰唐し（六九五年）、洛陽で活躍していた義浄（六三五―七一三）の名声を聞き、自らも遊学しようと、二十三歳（七〇二年）海路三年をかけてインドに到った。その後十三年ほど研鑽をつみ、三十七歳（七一六年）ごろ、陸路を唐に向かったが、その旅程は険しく、四年を経てもなかなか帰れなかった。すっかり絶望した彼は、天竺三蔵より楽あって苦なき浄土の教えを授けられ、ようやくにして長安に達した（七一九年）。玄宗より慈愍三蔵の号を賜わり、その後三〇年間、常に浄土の業を勤修した。『往生浄土集』（残存）を著わし、外に「般舟讃」、「厭此娑婆願生浄土讃」、「西方讃」（いずれも『浄土五会念仏誦経観行儀』法照撰所収）がある。その道は善導、少康と時代は異な

るが、教化は同じ（「異時同化」）であった。

彼の浄土教は、当時の空見に執着する禅家を非難し、持戒・念仏・誦経・写経・造像などの諸行によって往生を願うところに特徴があり、それゆえ、法然は慧遠流、善導流と異なる慈愍流と査定したのである。事実、弟子承遠——法照、そして延寿（九〇四—九七五）などに影響を与え、禅浄戒合修の浄土教は宋代以降の主流になっていくから、法然の査定は卓見といわねばならない。

慧日についての主な特徴を挙げると、第一に、数多い浄土教徒の中で唯一人の入竺僧という点であるが、しかし、それによってインド浄土教を齎らしたと考えるのは早計である。彼の浄土教帰依の動機は帰路の辛酸によってであり、在印中に帰依し修学したわけではない。今日残された資料をみても、インド浄土教を裏づける言及は認められない。第二に、しかし、帰途、浄土教に帰依したことは、彼の思想に深い影響を与えたことも事実である。陸路の旅程がいかに困難であるかは諸旅行記の教えることであり、「厭此娑婆願生浄土讃」をはじめ、それはいたるところに言及されている。第三に、彼は諸行兼修を主張したが、その著『往生浄土集』（残存）をみると、とくに無量寿如来会、無量寿経、観経、阿弥陀経を引証し念仏往生を強調し、日課として〝称名念仏し、観経・阿弥陀経を誦え、持戒すること〟を説く。善導、少康と教化は同じと伝えられる所以であろう。第四に、この浄土経典を依りどころとし、念仏、誦経によって浄土往生を願う慧日の態度は、融合的浄土教の祖と見なされても、また後の延寿などとは根本的に違っている。延寿は同じく諸行兼修を主張したが、浄土経典の引証は極めて少ないし、往生ではなく、唯心浄土論者であった。慧日は諸行兼修の願生浄土者なのである。第五に、廬山慧遠との共通点として、彼の「般舟讃」に注意すべきである。この讃は「依般舟三昧経」と細註されているが、その内容は浄土三部経に依っているのであり、『往生浄土集』にも般舟三昧経の引証はない。この点は、前には善導、後には承遠——法照にも共通するものである。

承遠・法照、及び少康　慧日の浄土教は、その後、承遠に伝わり、その弟子、法照に至ってはっきりした中国浄土教の系譜に位置づけられる。

承遠[39]（七一二―八〇二）は、若き日、成都で禅の処寂（六四八―七三四）の門に投じ、念仏禅を修めたが、二十四歳（七三五年）に荊州に入り、天台宗の恵真（六七三―七五一）のもとで剃髪し、南嶽で厳しい修行に徹した。その後、広州に遊化した慧日を訪ねて、

無量寿経によりて念仏三昧を修め、群生を救うべし。

と教えられ、再び南嶽に戻り、弥陀台という精舎を建て、浄土の業に精進した。後に弥陀台は般舟道場の号を賜わる。彼の浄土教の具体的内容は明らかでないが、処寂、恵真、慧日の影響から考えて、禅定、戒律に厳しく、しかも般舟道場での精進は般舟三昧行法であったことは容易に推定されよう。

名実ともに、廬山慧遠を敬慕し、しかも善導の影響を多く受けたのは、中国浄土教第四祖（あるいは継祖二）法照である。

法照[40]（生没年不詳）は、初め慧遠を敬慕し廬山を尋ね、西方道場を結んで修行していたが、その後、南嶽承遠を訪ね師事した。永泰二年（七六六年）四月より、発願して毎夏九十日間、般舟念仏道場で般舟三昧行法を厳修したが、最初の夏の第二七日夜に阿弥陀仏より五会念仏誦経の法を授けられた。五年ほどの後、大暦五年（七七〇年）五台山に入り、念仏の教えを霊験で確信し、太原・長安などで布教に活躍した。『五会念仏誦経観行儀』三巻、『五会念仏略法事儀讃』二巻を撰述し、五会念仏という音楽的儀礼を創り弘めた唐中期最高の浄土教家である。生没年代は不明であるが、大暦・貞元年間（七六五―八〇四）に活躍したとされている。

法照の浄土教の独自性は、五会念仏誦経という音楽法要とそのために多くの讃偈を創り収集したことにあるが、浄土教の系譜という点に限ってみると、まず、廬山慧遠との係わりとしては、第一に、彼は慧遠を敬慕し、自ら廬山を尋ね、西方道場を結んだことにあり、第二に、承遠に師事し、般舟道場に入って般舟三昧行法を厳修したことである。しかし、第三に、彼の般舟三昧行法は必ずしも般舟三昧経によったとは限らない点が注意される。九十日間の行法は「常行三昧」の期間であるし、師の承遠がすでに天台系の念仏行であった。また法照自作の讃偈をみても、観経・阿弥陀経による讃は認められても、般舟讃はないのである。次に、善導との共通点としては、第一に、善導作の讃が最も多く収録されている。第二に、所依の経典は浄土三部経である。第三に、般舟三昧行法、五会念仏がいずれも称名念仏である。後に宗暁、志磐は法照を「善導の後身」と伝えている。法照自ら記していう。

又仏法東流。晋時有廬山遠大師、与諸碩徳……一百二十三人。結誓於廬山、修念仏三昧、皆見西方極楽世界。又梁時有幷州玄中寺曇鸞法師、亦修念仏三昧。……。乃至今時唐朝一百年前、西京善導和上、幷州文水県玄中寺道綽和上、慈愍三蔵等、数百高僧、般舟方等、歳歳常行、十六妙観、……(41)。

法照にとっては、慧遠、曇鸞、善導、道綽、慈愍など、みな念仏三昧、般舟方等、十六妙観の実践者として、同じ系譜とみていたのである。

中国浄土教の第五祖（あるいは継祖三）とされた少康(42)（?―八〇五）は、越州嘉祥寺で具足戒を受け、五年ほど律を学び、更に江蘇龍興寺に遊学し、華厳、瑜伽を修めた。貞元の初め（七八五年ごろ）洛陽白馬寺で善導の「西方化導文」をみて感激し、遂に長安の善導の影堂で浄土教に帰依をした。その後、再び南下して江陵（湖北）睦州（浙江）に転じて、〝銭誘念仏〟（子供に阿弥陀仏一声ごとに一銭を与える）で弘く口称念仏を布教し、人を集めて午夜に行道唱讃し、斎日には三千人許りが雲集するほどであった。彼の死後、墓地の土が薬石の効あり、とまで慕われ、「後善導」と称

された。彼は、最初の往生伝『往生西方浄土瑞応伝』（文諗共編）の編纂者であるが、そこには「慧遠法師第一」「曇鸞法師第二」「道綽禅師第十一」「善導禅師第十二」と認められるから、慧遠を始祖と考えていたことが知られる。

彼の浄土教は不明であるが、子女教化の口称念仏、行道し讃を唱える行状は、「後善導」と呼ばれるに相応しい。法然は「浄土五祖伝」の最後に査定している。

般舟三昧行法の系譜　以上、般舟三昧行法に係わる諸師として、(一)慧遠、智顗、(二)慧日、承遠、法照、少康について辿った。この流れをみるとき、われわれは次の諸点が確認できたと思われる。

第一に、般舟三昧行法は、慧遠では般舟三昧経に説かれるとおりの見仏三昧であったが、智顗になって、経に説く「七日夜」の三昧が「九十日」に延期された念称の常行になっており、しかも、観経に共通する行道という点である。

第二に、この行道は、慧日以降、ますます般舟三昧経ではなく、観経（あるいは浄土三部経）によって実践されている点である。

第三に、善導と教化を同じくする慧日、善導の後身・法照、後善導の少康と呼ばれた、この流れはまさに善導流の系譜である。しかし、それは法然の査定と違うものである。

第四に、明確な形で慧遠、善導の影響を受けたのは法照である。

われわれは、この系譜を仮りに般舟三昧経・観経による般舟三昧行法の系譜と名づけることにしよう。この系譜は多種多様な発展を示す中国浄土教の最も大きな流れの一つなのである。

(三) 念仏結社

結社の歴史　浄土教の始祖、廬山慧遠のもう一つのポイントは、同志一二三人とともに西方往生を誓約した、すなわち、後に白蓮社と呼ばれる念仏結社の形態である。

念仏結社は、唐中期の法照、少康などの活躍により、慧遠の評価が高まるにつれて、唐末以降に現われ、宋代に入って流行をみるものであるが、類似の形態はそれ以前に無いわけではない。たとえば、智琰（五六四―六三四）は、

……また浄土に生まれんことを願い、弥陀像を造り、三種の浄業を行じ、十六妙観を修し、州内の檀越五百余人と毎月ひとたび集り、斎を建て、観（経）を講ず。

神皓（七一六―七九〇）は、

末年に円宗〔天台〕にたくみにして、別に西方法社を置く。

知玄（八〇九―八八一）は、

次に揚刑部汝士、高左丞元裕、長安揚魯士、みな（彼の）門にいたりて、蓮社を結ばんことを擬す。

高僧伝の伝えるこれらの事例[43]は僅かではあるが、いずれも、善導などの北方（太原、長安）での活躍に対する南方（江蘇、成都）の状況を伝えるものである。また、念仏が道俗結集して行なわれると念仏結社になりうるのであり、その意味では、南嶽の承遠、法照の活躍などで江南の地域に念仏結社の風潮が育っていたことが知られよう。

一般に念仏結社の先駆者とされるのは第七祖（あるいは継祖四）省常、遵式、知礼である。[44]

省常（九五九―一〇二〇）は淳化年間（九九〇―九九四）に抗州昭慶院に住し、専ら浄業を修め、慧遠を慕って名士一二三人とともに浄行社を結んだ。しかし、その思想は明らかでない。

次いで、天台宗の遵式（九六四―一〇三二）は四明宝雲寺で道俗一〇〇余人を集めて念仏三昧を修し（九九六―一〇〇二）、同門の知礼（九六〇―一〇二八）は明州延慶寺で念仏結社〔念仏施戒会〕を建て、一万人の結集を願っていた（一〇一三）。遵式、知礼とも当代を代表する天台宗の高僧であり、その影響から念仏結社は隆興した。

宗暁が継祖五に査定した宗蹟は禅宗（雲門宗六世）、『禅苑清規』撰述で有名であるが、元祐四年（一〇八九年）蓮華勝会を建立し、普く人に念仏三昧を勤め、日毎に百千声あるいは万声の念仏により、西方往生を願った。

これらの記録の特徴は、すでに浄土教が天台、禅宗の人々によって実践されていた、すなわち、この時代には独立した浄土教家ではなく、融合的浄土教であったことを示している。

これまで、われわれは廬山慧遠を念頭に代表的浄土教家の特徴を辿ったが、唐中期までは般舟三昧行法、唐末期以降は念仏結社に特徴があった。慧遠流でも同一ではないのである。

(四) その他の諸形態

観経の受容と往生者の行業　多様な発展をとげた中国浄土教は始祖慧遠における二つの特徴、般舟三昧行法と念仏結社の形態を辿るだけでは許されない。とくに教理的立場での観経の受容と社会的立場での往生者の形態は重要である。すでに予定の紙数も超えたので、ここではその要旨に触れるにとどめよう。(45)

観経が中国仏教全体の中で、観仏三昧、十称滅罪の経典として広く迎えられたことはすでに述べた。

その最初は浄影寺慧遠（五二三―五九二）の「観仏三昧為宗」の注釈である。これを批判した形で、善導が「観仏三昧為宗、念仏三昧為宗」とし、称名念仏を正行と主張したことは他章で論述されていよう。もう一つの大きな流れは、慧遠の注釈をそのまま転用して作られた『天台観経疏』であり、そこでは「心観為宗、実相為体」と観仏は心が

観ずると解釈し、その理由は経に説く「是心作仏、是心是仏」、すなわち、衆生も仏も心の外にはないからであると説明する。やがて、この注釈書を中心に天台浄土教は大きな展開をみせるが、知礼が観経を「約心観仏」の経典とし、「是心作仏、是心是仏」の経文こそ、十六観法の総体、妙宗であると論証することによって観経解釈は完成をみる。今日、中国浄土教家と考えられる人々の中で、天台宗の人々が非常に多く、「天台浄土教」という名称も用いられているが、この流れは教理史的にみれば重要な系譜なのである。また、観経は天台宗に限って重視されたわけではなかった。禅宗では四祖道信（五八〇―六五一）、五祖弘忍（六〇一―六七四）、華厳宗では李通玄（六三五―七三〇）、澄観（七三八―八三九）に、とくに「是心作仏、是心是仏」の言及があり、そこでは、〝下位、初学者は色像を想い、究極的には心が仏であること〟を主張している。

蓮宗第六祖に査定された永明延寿（九〇四―九七五）はこの流れの中に位置する。[46] 彼は〈心〉を主旨として、天台、華厳、禅、浄土教などを包括した壮大な総合哲学を『宗鏡録』百巻で展開する。その限りでは浄土教に限った思想家ではない。浄土教に関していえば、次の二点が注意される。その一点は唯心浄土説の主張である。

唯心浄土とは心まさに生ずと了す。……。識心まさに唯心浄土を生ず。境に著せば、ただ所縁の境中に堕す。……、乃ち心外に法無きことを知る。……。

この記述は阿弥陀浄土に限った言及ではないが、後に宗暁、志磐に阿弥陀浄土の唯心と解釈され、蓮宗第六祖の評価が確立する。第二点は、浄土教については必ずしも高く評価していたわけではない。

この無量寿経（観経のこと）は中下の機の為に十六観想を作す。……。

それ、観門に略そ二種あり。一に禅宗及び円教に依る。上上根の人、直に心性を観ず。……。二に観門に依る。……。観経中の日観水想観の十六観門を立つるが如し。

この立場は禅宗、華厳宗の見解の延長線上にあるものである。

この僅かな事例だけでも、中国浄土教の教理の上で観経の受容が主流の一つであることが知られたであろう。

次に、往生者の諸行業について指摘しよう。[47] そこには、時代を代表する高僧から無名の往生者まで、中国浄土教のすべてが網羅されているからである。いま、その行業を列記すると、

念仏、念仏三昧、十念、多称、一称滅罪、唱仏、称仏、南無、執持、誦仏、聞仏名、礼念、流水念仏、銭誘念仏、小豆念仏、五会念仏、高声念仏、黙坐念仏、臨終念仏、念仏図、

禅観、禅定、定中見仏、観仏、観法、止観、観空白紙（盲人）、

法華三昧、般舟三昧、見仏三昧、方等三昧、観音三昧、四種三昧、

結社〔念仏・浄土・法華・華厳〕、

読誦、写経、受持、講述、経序、習学、依経〔聞経〕回心、

礼拝、六時礼懺、懺悔〔弥陀・浄土・方等・大悲・法華・金光明・普賢〕、悔悪、燃香、焼香散華、供養、

持戒、五戒、蔬食、乞食、頭陀行、断食、苦行、焼身、捨身、焚指、

画仏、浄土変相、造像〔鋳像、刻像、縫像〕、造塔、造堂、

作務、福業、営浴業、医業、造道路、造橋梁、渡船業、施食、製衣施比丘、以身血肉施諸蚊、放生池、

著述、述讃偈、瑜伽行、受〔学・習〕止観・天台教

われわれは、これらの行業を一読しただけで中国浄土教が如何に多種多様な発展を辿げたかを容易に知ることができよう。

四　おわりに

実践による善導の評価　最後に、中国浄土教の系譜における善導の評価に一言して、本章を結ぶことにしよう。

善導の思想については他章にゆずるが、中国人は何ゆえ、彼を蓮宗第二祖と考えたのであろうか。

この点に極めて大きな示唆を与える高僧は法照である。彼に至って廬山慧遠は明快に繋がる。しかも、慧遠の般舟三昧経による見仏三昧は智顗の常行三昧を経て、法照では浄土三部経による口称念仏の浄土往生行法に転化している。この立場で善導の著作をみると、

『依観経等明般舟三昧行道往生讃』

の題名と内容は、まさに観経（浄土三部経）などによる般舟三昧行道の往生讃である。

われわれは、般舟三昧、般舟三昧行法と聞くと無前提に般舟三昧経による三昧行法、従って、観経による口称念仏の善導と異なると考えがちである。しかし、善導の般舟三昧行道は観経などによる阿弥陀仏への七日、あるいは九十日の口称念仏の浄土往生行法であって、慧日、法照と全く共通のものである。実に、善導はその先駆者であり、口称念仏の般舟三昧行道者として蓮宗第二祖に相応しい高僧と考えられたのである。中国人にとっての善導の評価は実践〔行儀分〕で理解されていた。

以上、中国における浄土教の発展について、まず、中国人が重視した浄土経論に言及し、次に、それを依りどころ

として発展した浄土教の主な形態について論述した。そこでは多様な形態が知られたであろう。中国における浄土教の発展は一言では答えられないのである。

(1) 「参考文献」参照。
(2) 中村元監修『新・仏教辞典』「浄土教」の項。
(3) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』一三六―一六一頁。
(4) 大正四七、九一下―九七上。
(5) 大正四七、七三中。
(6) 本書の撰述年代については、汪大猷、善月の二序、宗暁の細註（大正四七、一七九中）の「慶元庚申」（一二〇〇年）と同じ宗暁の言及（一九二下）の「慶元五年」（一一九九年）がある。
(7) 大正四七、一四九下―一六四下。
(8) その他、浄土経論を集録する資料としては、『竜舒浄土文』『蓮宗宝鑑』『浄土指帰集』『西方合論』『浄土聖賢録』など。
(9) 『浄土宗全書』巻七、五―六頁。
(10) 『真宗聖教全書』巻二、二頁。
(11) その他、木槵子経、地蔵十輪経、華手経、阿含経、那先経など。
(12) 「善男子善女人、欲入一行三昧、応処空閑捨諸乱意、不取相貌、繫心一仏、専称名字、随仏方所端身正向、能於一仏念念相続、即是念中能見過去未来現在諸仏」（大正八、七三一中）。
(13) 大正四七、一五七下。なお、この一行三昧の思想は、天台宗だけでなく、初期禅宗、とくに四祖道信（五八〇―六五一）の思想として有名である（『楞伽師資記』大正八五、一二八六下）。
(14) 『安楽集』巻下（大正四七、一四下）、『往生礼讃』（大正四七、四三九上中）。
(15) 浄土三部経の訳出と注釈については、坪井俊映『浄土三部経概説』二一―五六、三三一―三四六、五〇三―五一八頁参照。
(16) 小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』一四一頁。
(17) 井ノ口泰淳「敦煌本『阿弥陀経』について」『宗教研究』第一七七号。

(18) 鎌田茂雄「仏教儀礼」(大淵忍爾編『中国人の宗教儀礼』)。
(19) 拙稿「中国浄土教における行業とその根拠」『日本仏教学会年報』第四五号。
(20) 疑経については、牧田諦亮『疑経研究』参照。
(21) 拙稿「浄土教関係疑経典の研究(一)(二)」『札幌大谷短大紀要』第八、九号。
(22) 藤田宏達、前掲書、一三八頁。
(23) 湛然『止観輔行弘決』巻二(大正四六、一八二下)。
(24) 拙稿「日本撰述浄土教関係疑経典の諸思想」(古田紹欽編『日本仏教の社会的機能に関する基礎的研究』)。
(25) 牧田諦亮、前掲書、四〇―八四頁。
(26) 大正四七、一九二中―一九三下。
(27) 大正四九、二六〇下―二六五上。
(28) その他、浄土教〔蓮社・蓮宗〕の系譜を示す資料は、『蓮宗宝鑑』『浄土指帰集』『浄土生無生論註』など。小笠原宣秀『中国近世浄土教史の研究』一七九―一八五頁。
(29) 『浄土宗全書』巻七、八頁。
(30) 『浄土宗全書』巻九、四一八―四三一頁。
(31) 道端良秀「中国浄土教の時代区分とその地理的考察」(『中国浄土教史の研究』)。小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』一二四―一四一頁。
(32) 木村英一編『慧遠研究』遺文篇、研究篇、参照。
(33) 藤吉慈海「慧遠の浄土教思想」(『慧遠研究』研究篇)。
(34) 野上俊静「慧遠と後世の中国浄土教」(『慧遠研究』研究篇)。
(35) 大正四七、八三中。
(36) 『摩訶止観』巻二(大正四六、一一上―一五中)。
(37) 大正一二、三四三上。
(38) 小野玄妙「慈愍三蔵の浄土教」『現代仏教』一七―一三号、道端良秀「真宗より見たる慈愍三蔵」(『中国浄土教史の研究』)、

拙稿「慈愍三蔵慧日に関する二、三の問題」『印度学仏教学研究』第一七巻第二号。

(39) 塚本善隆「南嶽承遠伝とその浄土教」(『唐中期の浄土教』)。

(40) 塚本善隆『唐中期の浄土教』。

(41) 大正八五、一二五中。

(42) 塚本善隆、前掲書、二六八―二七〇頁。

(43) 『唐高僧伝』巻一四、『宋高僧伝』巻六、一五(大正五〇、五三二上、七四三下、八〇三上)。外に九品往生社(八四〇年、『八瓊室金石補正』巻七三)がある。

(44) 小笠原宣秀『中国近世浄土教の研究』四二―五〇頁。

(45) 拙稿「中国浄土教と心の問題――『観経』「是心作仏、是心是仏」理解――」(仏教思想9『心』)。

(46) 拙稿「永明延寿の唯心浄土説」『印度学仏教学研究』第三二巻第二号。

(47) 小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』一三三―一四九頁、拙稿「中国浄土教における行業とその根拠」『日本仏教学会年報』第四五号。

参考文献

佐々木月樵『支那浄土教史』無我山房、一九一三年。

望月信亨『中国浄土教理史』法蔵館、一九四二年。

塚本善隆「中国浄土教の展開」(一九三九年)、「中国浄土教の発展」(一九六八年)、「唐中期の浄土教」(一九三三年)、「南嶽承遠伝とその浄土教」(一九三一年)、以上『塚本善隆著作集第四巻、中国浄土教史研究』所収、大東出版社、一九七六年。

小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』平楽寺書店、一九五一年。

小笠原宣秀『中国近世浄土教史の研究』百華苑、一九六三年。

道端良秀『中国浄土教史の研究』法蔵館、一九八〇年。

野上俊静『中国浄土教史論』法蔵館、一九八一年。

Ⅷ　善導の浄土教学

正木　晴彦

一　はじめに

本章の意図と目的　一見したところ、善導ほど独断的な思想家も珍しい。が、それがかれの魅力の根源にもなっている。法然が「偏依善導一師」と仰ぎ、親鸞が「善導独明仏正意」と称讃する、中国唐代の浄土願生者善導（六一三―六八一）は、浄土思想史上、決定的な役割を果たした人物のひとりであるが、同時にひとりのユニークな思想家として、浄土教学の枠を外して見た場合にも、たとえば、伝記などに見られるかれの宗教体験、自身の生活実践と著作との関連などに興味深い点が多い。

けれども本章のテーマは、あくまでもかれの「浄土教学」を論ずべく与えられているので、ここでは善導の考える「仏と人間の関係」について以下の三つの観点から述べてみたい。なお、かれのいわゆる五部九巻の著作のうち、『観無量寿経義疏』四巻（以下、『観経疏』と略す）を主たる資料とすることをお断りしておく。

一、まず、善導が、人間の本性や、それを取りまく現実の世界をどのように見ていたのかを解明するために、かれの凡聖論・機根論・九品論・穢土観などを中心に概観し、

二、つぎに、それらに対応して現実の苦悩等を超えた境涯が説かれることになるが、そこで提示される理想的な世界とは一体、どのような状態の国土であり、それは何のために、いかにして成立したのかという、いわゆる苦楽論と報土の建立理念やその所在場所などの問題、そして、

三、善導が、現実から理想世界へ到達する方法を説いた経として『観経』を理解した仕方と、目的地へ迅速かつ正確

にだれもが到達しうる方法をめぐって展開される、念仏の概念規定と定善・散善の問題を取りあげ、四、最後に、かれの浄土教学の特色を整理してその意図するところを探り、善導の口称念仏の現代的条件についても少々触れてみた。

かれは先行する曇鸞や道綽らの浄土教学を継承し、当時の『観経』(『観無量寿経』)解釈家たちとはきわだった対照を示しながらも、必ずしも全面的にそれらを受容したわけではない。他方善導を絶対的に支持した法然や親鸞にも同じことが言える。そこで善導の浄土教学の独自性をより具体的に鮮明にするために、必要に応じて当時の代表的な思想家たる浄影寺慧遠・天台智顗[1]・嘉祥大師吉蔵等の諸師や中国・日本の浄土教家の解釈とも対比して論ずることにした。

二　人間の本性および現実世界の把え方をめぐって

1　「韋提希夫人」の受け取り方

浄影・天台の韋提希観　『仏説観無量寿経』(以下、略して『観経』と呼ぶ)は、いわゆる「王舎城の悲劇」がその導入となっているが、摩掲陀(まがだ)国の王妃たる、主人公韋提希夫人(いだいけぶにん)のパーソナリティが非常に興味深い。(『勝鬘経』と並んで在家の女性を主人公とする経典として類例の少ない点もさることながら)、古来、この夫人の位置づけ、ないしは

性格決定をめぐって、あまりにも多くの意見が述べられてきたからである。かの女が現実にどんな人物であったかは、他に詳しい文献が見当らない今日では推定の域を出ない。韋提希（Vaidehi または Vedehi）に言及する経典は多数ある[2]が、いずれにも『観経』以上の記述は見られない。それが多くの解釈を生む一因になったとも考えられる。

有名な経典であるから、いま、問題にしようとする経文内容の説明は省略するが、『観経』そのものの記述をつぶさに検討してみると、一方で、直接・間接に夫人の凡夫性を強調する表現が随処に、しかも多数見られるのは事実であるが、他方、仏が、

善い哉、韋提希よ、快く此の事を問えり。（大正一二、三四一下）

とほめているごとく、仏自身の意図とも思われる、未来世の一切衆生をも念頭においた救済法を問うなど、夫人が凡人離れした存在として描写されているのもまた、事実である。つまりこれは、かの女があたかも仏により動かされている「権化の人」であることをにおわす表現である。

こうして、事実上、凡・聖いずれの判定も可能となるので、韋提希の性格づけは、原文のどの部分を重視するか、または、異なる二つの叙述の意味的連関をどう読み取るか、という問題であることがわかる。

浄影寺慧遠（五二三―五九二。以下、浄影と略す）は、経文に「汝は是れ凡夫」と叙述のあることについて、これは別に深い意味ではなく、単にかの女の分斉を表現したまでで、その同じ韋提希がただちに無生法忍を得たことの方がはるかに重要であり、それはもともとかの女が「大菩薩」であったがゆえである、という形で相反する二つの叙述のうち、後者に重点をおいて解釈をしている。天台智顗（五三八―五九七）も、「汝は是れ凡夫」の記述が単に、未得天眼や遠観不能といった、往生以前の能力を指すもので、そのかの女が無生法忍なる、まさに不生不滅の真如の道理を悟った境地に到りえたという結果から逆算して、夫人を「大菩薩」と判定している。

善導の韋提希観　一方善導は、

夫人は是れ凡（夫）にして聖（者）に非ず。（大正三七、二六〇下）

と言いきっている。聖者にあらざるがゆえに仏の力を仰ぎ求める必要があるのであり、もしも一般の人びととかけ離れた菩薩であれば、はじめから遠い浄土を見る能力なども備えていようが、かの女が本来そのような人物であるかのような誤解をされないためにと、あえて経文中に「汝は是れ凡夫なり」と言い、さらに、わざわざ「未だ天眼を得ず、遠観も不能なり」（大正一二、三四一下）などと仏は告げたのである、と理解している。善導は、先行する曇鸞（四七六―五四二）や道綽（五六二―六四五）の浄土教学の伝統を継承しつつも、この点では明らかにニュアンスの違いを見せている。ちなみに道綽は『安楽集』「第一大門」の冒頭で、

夫人が大士（菩薩）として、来生の衆生を哀愍し、自ら為にして仮に苦縁に遇っている。（大正四七、四中取意）

と記しているのであるから、正反対の見方と言える。

また親鸞も、「独り仏の正意を明かす」として善導を仰ぎつつ、この点では全く逆の把え方をしており、一見したところ、諸師や道綽以上に徹底したものとなっている。たとえば「観経和讃」（大正八三、六五八中）においては、夫人はもちろんのこと、直接登場しない達多（提婆達多）をも含めて名前を列挙し、かれら全員を「大聖」と呼び、ひいては阿闍世らの逆害すらも、実は凡夫往生を実証して見せるための、釈迦の方便のなせる業なりとしているのである。同様の趣旨は『教行信証』の「総序」（大正八三、五八九上）にも見える。

このように各人各様の見方があり、親鸞の場合、結果として諸師と類似した判定になってはいるが、その意図するところは必ずしも同じではない。親鸞は、善導説にいう「夫人等は実の凡夫」なる見方も含めて二重の解釈をしてい

るのである。つまり、夫人が浄土から弥陀の第二二願力による還相摂化のために現実世界に帰ってきた姿は「凡夫」であるが、本来は「大聖」そのものにほかならないのであるから、すべては弥陀の善巧方便を示すもの、ということになる。そこには、夫人などを「大聖」なりと受け取らずにはおれなかったかれ自身の内的宗教体験の問題や、時代状況などの相違があったと思われる。

善導といえども浄土教学の立場から道綽や親鸞のような発想をすることは可能であったろうし、また、そのようにしたからといって、特別に不都合があったとも思われない。理由はもっとほかにあったはずである。それについては後で一括して論ずるが、一言にしていえば、夫人の性格を確定するうえで直接に影響力をもっているのは、註釈者個個の仏教理解の基本姿勢であり、人間存在（本性）の把え方であると思う。『観経』にはそれが「九品」なる形で登場するが、主人公をどう判ずるかは、実は九品観そのものの集約ではなかろうか。そこで、つぎにこの九品の問題に立ち入って考察を試みることにする。

2 「九品」の解釈をめぐって

善導の「九品」解釈の特徴　善導の九品解釈は、他の註釈家たちのそれにくらべて圧倒的に長く、かつ詳細にわたっており、[3] このことは九品論にかけるかれのなみなみならぬ意欲を示すものといえよう。

たとえば『観経』上上品に見える三心の問題などは、経文中にわざわざ、

三心を具うる者は必ず彼の国に生ず。（大正一二、三四四下）

と明記されているので、字義解釈上の異論は発生しえないと思えるのである。よってこの三心は上上品のみか、せい

ぜい上下品あたりまでに適用さるべきものとの見方が常識的であるが、善導はあえて下輩の下下品、ひいては前一三観を含めた『観経』全体にこれを及ぼしている。これは明らかに通例の義疏としての枠を踏み越えた見解である。もしもこれが全体に及ぶべきものであるなら、上上品よりはるか以前の、此の経の冒頭か、末尾かに、そのことを付言して記述されてあるべきはずであろう。思うに、三心の体現がどの範囲の衆生にまで可能かは、ひとえにその「難易の度合い」にかかっている。三心の内容を強引に下三品の念仏で置き替え、そしてそれを九品全部に及ぼしたことは、『観経』を念仏経典として定義しようとする意図を示すものであろう。これは前述のように、かれが九品論に異常なほど多くの紙数を費やしていることと軌を一にしていると察せられる。それは一体何故であろうか。

立入った論証は他の機会に触れたので[4]、ここでは省略するが、善導のきわだった見解の実例を一、二取り上げることにする。たとえば九品のうち、下三品の者が善を修しえない「凡夫」であると見る点では、各註釈書の考えはほとんど一致しており、これは経文の叙述からしても妥当なものである。しいて言えば、浄影が中下品をも「世俗の凡夫」としてつけ加える点が違うのみである。そのことは逆に云うと、下三品以外の上輩・中輩の六品が大乗や小乗の行を修しうる「聖者」であるということを意味するのである。

他方善導は、上六品の者が諸師の説くようにすでに「聖者」であるならば、なにもその上に屋上に屋を重ねるように、浄土願生の希望など抱かないはずだとの疑問を提起し、結局「九品全部は、本来凡夫なり」と判ずる（大正三七、二四九中）のである。言いかえれば、九種の区別はあるが、それは根本的・質的な差異ではなく、単に大乗・小乗、あるいは悪縁などとの出会い、すなわち「遇縁の相違」にすぎない、と強調している。

なお、かれのこのような独自の解釈が、「本来は凡夫のためのものだが、兼ねては聖人に対するもの」との態度を示し、上上・上中品以外をすべて凡夫なりと解した迦才[5]や、上輩のみを聖者と見なす道綽[6]らの発想を受けているのは

言うまでもないが、それにしても一挙に九品全部を凡夫と見なしてしまうとは、相当な徹底ぶりである。

3 「九品」の判定根拠となる人間観について

浄影などの立場 つぎに、九品の判定が一体いかなる根拠にもとづいてなされたのかを、簡単に検討してみよう。先にも述べたように、経文の表現から見て、韋提希の「往生以後の地位」に着目すれば「無生忍」なる証果からして当然、浄影・天台・嘉祥らのようになり、他方、この現実世界における因行、または「浄土願生者たる分斉」からすれば、善導の言うようになるであろう。

とはいえ、もしも純粋に語義的な観点からのみの判断をすれば、『観経』には経文の原文中にわざわざ証果の内容や、得生に到るまでの時間差などを細かく設けており、この点で善導以外の諸師の見解をとる方が自然であることは附言の必要があるが、それが単に、文献学のみでは解釈できないところに、経典解釈上の問題が発生してくるのである。そこで、以下にそれぞれの立場からの判定根拠を要約・対比しながら善導の人間観を概観することにしたい。

浄影等にしてみれば、

(1)、『観経』自体の中に九品の階位を設けて、しかも各段階ごとに機類や証果を区別して語られている以上、そのまま字義どおりに受け取ったのはむしろ当然のことと言える。もしも「衆生間に大差はない」というのであれば、「九品」などと面倒なことを言わずに、一言で「一切衆生」と言ってしまえば、それですむことである。

(2)、当時の伝統的な仏教理解として、衆生はみずからの力で、自己の中に仏性を発露せしめることを理想とし、それには各人の能力や努力の差が九段階ぐらいはありうると考えられても無理はない。それには『十地経』『仁王経』『瓔

珞経』などの影響もあったであろう。要するにこれは衆生観の問題である。

(3)、中国固有の勧善懲悪的な発想も、無意識の中に判断を左右したであろうし、また『観経』自体の表現にも「孝養父母」などの語句が見られる。倫理的・世俗的な尺度をも加味して、「より善なる者」と「さにあらざる者」の往生の差を認めた結果が浄影を始めとする諸師の『観経疏』であるといえる。

善導の立場　他方、善導にしてみれば、それでは困るのである。

(1)、なるほど、経にはいちおう「九品」なる差別が見られるが、結局のところ「何が真に衆生救済のモメントになるか」を考えたときに、たとえば、上上品の「三種の心」(至誠心・深心・廻向発願心)や「三種衆生行」(慈心不殺具諸戒行・読誦大乗方等経典・修行六念)などの功徳は、不善業たる五逆・十悪の下下品の輩には及びもしないし、下下品の衆生には到底なしえない実践である。ところでこの経には、下下品の者ですらも救済にあずかりうるきっかけは「称南無阿弥陀仏」であると述べてあり、この「称名」こそは、もちろん上上品にも適用、実践が可能である。ゆえに、称名こそがより普遍的に適用し、五逆・十悪の者ですら浮上しうる、強力なる得生の鍵であると考えたのである。すなわち、これこそが一切衆生にとっての、往生のための必要にして充分な条件であると判じたのである。

(2)、それならば、『観経』の中にわざわざ九品の差を設けたのは何ゆえか、との疑問が生ずる。その点については、経典の方が先に存在し、善導の思想形成はその後のことであるから、原文中の「九品」の語を無視するわけにいかなかった事情も推察される。そこでかれは一転して開きなおった解釈をするのである。つまり、九品の差は、一方ではこれを抑止門的に解釈して、人びとをして故意に悪に向かわせないための善巧方便として利用しつつ、しかも他方ではこれを逆用して、下下品の者ですら得生可能なことを実証する証文としての積極的な存在意義をそこに認めること

によって、結果的に善導の意図する「九品凡夫説」、すなわち、全員が往生できるのであれば、九品全体に大した差異はないとの主張を事実をもって示したことになる。(7)

(3)、つぎに衆生観の相違の問題である。伝記等(8)によればかれは数万巻の写経をなし、数百の浄土図相を描き、「眼を上げて女人を見ず」とさえ言われるほどの実践を経験した善導の言なるがゆえに、怠惰な人物の自己正当化による便宜的易行解釈とは違って、大きな説得力を有するのであるが、一般に、仏道修行の難易とその得証とは相関せず、倫理的な諸善の延長上に仏果が存在するとは断言できない、という問題でもある。もしそうでなければ、道徳と宗教の判別は困難になり、行善や学問のみで帰依なき宗教も出現しうるであろうから。言いかえれば、行善のかなわぬ衆生が救われるところに宗教の本質を見出した結果が、下下品への注目となり、さらに、それが拡大されて「九品すべてが凡夫なり」との見解に達したのであろう。

このような発想の根底には、あくまでも救済の可能性を自己自身の能力や努力と深く関係づけるか、それとも衆生自身の機根には大差はなく、九品の差とは単に先方の力と出会うきっかけ（遇縁）の相違にすぎないと解するかの相違がある。前者の立場に立てば「九品の差」にこそ重要な意味が生じ、後者によれば「九品の差」などは取るに足らないものとなるであろう。

(4)、善導といえども中国の人であり、そうことごとに自国語の漢訳『観経』を誤読・謬釈するはずもない。そう考えてみると、他の注釈書に比して『善導疏』の側に不自然な解釈が圧倒的に多く見られるのは、かれの意図的な行為と思わざるをえない。「玄義分」の道理破・返対破・顕正破に見る伝統的解釈にたいする異常なまでの攻撃や批判は、かれ自身の解釈に無理のあることを承知しておればこそとも思われる。

4　苦界・魔郷としての人間世界

娑婆の世界　さて最後に、このような衆生の住む人間、つまり現実の人間世界についての善導の言を、『観経疏』から二、三紹介してみよう。

> 但し以れば娑婆は苦界なり。雑悪同じく居して八苦相焼動して違返を成ず。詐り親しみて笑を含む、六賊常に随いて三悪の火阬臨々として入りなんと欲す。（大正三七、二六六上）

と言い、そのような、

> 魔郷には停まるべからず。……到る処に余楽なく、唯だ愁歎の声のみを聞く。（同、二六三上）

ばかりであると述べている。

しかし根本的には国土や世界そのものに善悪や浄穢があるのではなく、あくまでもそこに存在し活動する主体としての衆生の心的状態が問題となるのであり、そのことは『維摩経』の所説を引くまでもなく明白であろう。それなればこそ、この章の大半を九品論に費やしたのであるが、善導の捉える九品の意義についてはすでに述べたとおりである。

そこで当然、穢土たるこの国土での「生平を畢って後、彼の涅槃の城に入」（大正三七、二六三上）るべく「帰去来」（帰りなんいざ）と言うことになる。では厭い離れて行く目的地はどのような処なのであろうか。それがつぎに述べる「理想世界」の姿である。

三　理想世界のすがたと存在理由

1　理想世界の本質

名　称　善導は理想世界の名称に関して、その五部九巻の著作の中で数十種に及ぶ表現を駆使している。いま『観経疏』だけに限って分類すればつぎのとおりである。

(1)、かの国の主人公にちなんだ名前としては、弥陀界・弥陀浄国・弥陀仏国など

(2)、所在場処に由来するものとしては、西方・西方浄土・西方（極楽）国など

(3)、理想世界の性格や成立原理等を示す名称としては、浄土・浄国・弥陀浄国・西方浄土・安楽・安楽国・安楽土・（極楽荘厳）安養国・極楽・（西方）極楽国・極楽荘厳（安養国）、そして報土など

である。この他の表現はいずれも右の主人公や性格についていっそう詳しく表現したり、あるいは右に分類した二つ以上の概念を結合したものばかりである。

以上の分類のうち、(1)と(2)については要するに西方の阿弥陀仏の国ということであるから容易に理解できよう。問題は(3)である。これも「報土」という表現を除けば、（穢れなく）浄らかにして、かつ（苦悩なく）楽しさの極まった美しい場処らしいとの見当はつくであろう。そこでこの点についての善導の説明をもう少し詳しく引用してみよう。

浄土の苦楽　すでに前節で見たように、現実が愁歎の声止まぬ八苦相焼の、まさに極苦非生処の娑婆界であると認識されれば、当然、これらの否定された世界が衆生にとっての目標となる。そのことを端的に表現した言葉が「極楽」「安楽」「安養」などである。ところで、この苦楽に関して善導はたいへん興味深いことを言っている。『観経』第一一観たる「勢至観」の釈に際して、『阿弥陀経』の経文には、

其の国の衆生には衆苦有ること無く、但だ諸楽のみを受く、故に極楽と名づく。（大正一二、三四六下）

とあるにもかかわらず、どうして『観経』には、

無量塵数の分身の無量寿仏と分身の観世音・大勢至が、皆な悉く極楽国土に雲集して、……妙法を演説して苦の衆生を度す。（同、三四四中）

と書かれ、極楽にも衆苦があるかのような叙述になっているのかと問を発し、これには、用法としての苦楽に三界中と浄土中の二種類の場合があるからであると説明する（大正三七、二六九上―中）。三界中の苦については、地獄・餓鬼畜生などの三塗（さんず）の苦しみや、四苦八苦を指し、楽については人間・天上、五欲放逸や煩悩に縛られた楽を言うが、これらは楽というよりは大苦であって、真実の楽とはいいがたいので、実際には苦のみの世界というのが現実である。それに対して浄土中の苦楽と言うのは、

苦は則ち地前を地上に望めて苦と為し、地上を地前に望めて楽と為し、下智証を上智証に望めて苦となし、上智証を下智証に望めて楽と為す。（大正三七、二六九中）

と言う。すなわち、

下位を進めて上位に昇らしめ、下証を転じて上証を得しめんが為（同）

に楽のみの中での相対的な段階として、苦楽の表現を用いたまでであって、本来の求めるところに称うことを名づけて楽と言い、これは裏から言えば経文の「度苦」（苦の衆生の済度）に担当するのである。

だから結局、かの国には絶対的な苦悩は存在せず、その楽の内容も、

浄土の中の一切の聖人は皆な無漏を以て体と為し、大悲を用と為し……更に何れの義に就いてか名づけて苦と為さん。（同）

と言うように、物欲や一時的かつ感覚的な快楽と異なる、無漏涅槃の楽なのである。また「西方は寂静無為の楽」のある処にして、そこでは「永く無為法性身を証」し、「法性の常楽」を楽となし、「善心一たび発りて永く退失せぬ」ような処なのである。したがってそれは、崇高なるものに接し、これを荘厳し、真理の法を味得するたぐいの極めて精神的な状態であり、これらは物質的・感覚的な快楽と違って、再び苦に転落することのない、浄らかな本性より成る国土であるがゆえに、また「浄土」とも呼ばれる。

2　報土としての浄土とその建立目的

「二乗種不生」では、このように真実の意味での楽が極まった、浄らかな国土は一体どのようにして建立され、また十方浄土に比して、選択されるに値するどのような優秀性を備えているのであろうか。いうまでもなく善導の『観経疏』は、単なる『観経』の解説ではなく、かれ自身の浄土教学そのものをこの著作を通じて吐露したものであり、「玄義分」における他説にたいする、あのすさまじいまでの論破の仕方も、かれの凡夫往生にかけるなみなみならぬ決意を物語るものと受け取られる。

善導の浄土に関する見解は、「玄義分」の第六門に登場する。しかもそれは、「二乗種不生」（大正三七、二五〇中）の義を会通すると前置きしていきなり、浄土は「是報非化」（同）なりと自問自答されており、これだけを読んだのでは何のことかわからない。「二乗種不生」の語句は世親の『浄土論』に説く二九種の荘厳の中に見られる（大正二六、二三一上）。それによると阿弥陀仏の浄土は大乗善根の世界であり、そこではみな等しくして嫌うべき名はなく、それゆえに、

女人及び根欠と二乗との種は生ぜず。（大正二六、二三一上）

とある。二乗種とは声聞や縁覚を指すが、善導への論難としては、凡夫や二乗のように劣った心の者と解してよかろう。

「報土」と「化土」　つぎに「是報非化」であるが、これが浄土の成立とその根本性格を示す語句なのである。大乗仏教では仏の姿に法身・報身・応身の三身、またはこれに化身を加えて四身を数える。一般に「法身」は仏の本体たる真理の法そのものを指し、「応身」は仏陀の現身であるが、さらに衆生救済のために歴史上の世界に応現した仏の姿を言う。前者は不滅ではあるが人格性を有さず、後者は人格性に満ちてはいるが無常なるものとされ、いわば両者を総合した仏身が「報身」である。これは成仏するための原因となるべき修行を終え、その報いとしての功徳を備えた仏身で、具体的にしてかつまた普遍的な存在である。応身はまた「化身」とも呼ばれ、多少ニュアンスの相違はあるが、衆生教化のために、対象に応じて変化して現われた形相である。これらの区別にはいろいろな解釈があり、他方、「三身即一」にして本来同一なり等とも言われるが、それはともかくとして、通常はこの報身仏の国土が「報土」、化仏の世界が「化土」と呼ばれている。

さて浄影は、阿弥陀仏身について真身・応身に二分したうえで、

是れ応（身）にして真（身）に非ず。（大正三七、一七三下）

と言う。その浄土については特に記述はないが、凡夫・二乗ですら往生可能な、しかも応身仏に対応する世界であるから、その浄土についても「応土」と見なしているであろうことは、文脈から十分に察せられる。

天台は、浄土に四種あり、いずれにも浄と穢があるが、阿弥陀仏の浄土は五濁軽重同居浄穢の、

凡聖が同じく居する国土なり。（同、一八八中）

と判定する。凡夫と聖人が同居するがごとき場処であるから、それはあまり高度とは言えず、要するに「応土」であるというのがその趣旨である。

嘉祥は、浄土についてかなり細かい検討を加えた後に、通門につけば「報土」であり、別門につけば「応土」なりと言う。応報両土説とはいうものの、それは、

是れ酬因の報の故に報土と為すに非ず（同、二三五中）

して、

所化の修因往生の義に就いて論を為して報土と為すべし（同）

と言ったまでであり、要するに衆生の側の素質からみて、「所化の因に由り応土中に往生す」（同）るとなしている。

「是報非化」　これらの諸師の立論の根拠には、

第一に、凡夫・二乗のようなものも往生できる浄土であるから、それは低級な処であるはずだということ、

第二に、『観世音菩薩授記経』に、

阿弥陀仏の寿命は無量百千億劫なれども、当に終極有るべし。（大正一二、三五七上）

と書かれてあることにもとづき、いずれは入滅するような仏であれば、それは永遠不滅の報身仏とは言えず、このような仏の国土であればとても報土などとは考えられないということ、

の二点が見られるのである。

それに対して善導は、弥陀の浄国は報土か化土かと自問し、先の引用のごとく、

答えて曰く、是れ報（土）にして化（土）に非ず。（大正三七、二五〇中）

と断定する。その論拠として、まず師匠の道綽も用いた『大乗同性経』の、

西方安楽の阿弥陀仏は是れ報仏報土なり。(9)

と言う経文をあげ、さらに『無量寿経』の大意を示して、四十八願が成就しなければ成仏しないと誓った法蔵菩薩が、

今既に成仏せり。即ち是れ酬因の身なり。(10)

と述べ、最後に『観経』の上輩生の文中に、

阿弥陀仏及び化仏与此の人を来迎す。(11)

とある「与」の字に着目し、弥陀が化仏をお伴に連れて来迎するのであるから、本仏は化仏ではありえず、かと言って真理そのものの法身仏では来迎はありえず、どうしても報身仏でなくてはならず、報・化の二仏が含まれればその浄土は主仏の身格に従って「報土」であると結論づけられる。また諸師の論拠たる『観音授記経』の弥陀終極説については、仏の境界は凡夫の関知するところにあらずとしながらも、道綽説にも見られる『大品般若経』を引いて仏身そのものには本来入滅がないことを主張している。

「報土」の意義　以上で極楽浄土の成立についての善導の解釈を披露しおわったのであるが、それでは一体何のために浄土をそれほどまでに高貴にして妙なる処と判定しなければならなかったのかが疑問となる。かれは弥陀の国が「報土」であるならば、

報法は高妙にして、小聖には階い難し。垢障の凡夫、いかに入ることを得んや。（大正三七、二五一上）

と問を出したうえで、もしも垢障の衆生などに往生できるだろうかなどと心配していては希望がもてなくなってしまうが、さにあらず、

正しく仏願に託して以て強縁と作すに由て五乗斉しく入らしむることを致す（同）

のであるという。「二乗や凡夫の生ずる浄土なら応土のはずだが、それでも報土であると言うなら、二乗などの行けるわけがない」、これが当時一般の発想法であったであろう。善導はそれにたいしてつぎの論法で説得をする。

まず、阿弥陀仏は報身仏であり、その浄土は高妙なる「報土」であることを論証し、

つぎに、本願とは一体何かを説く。往生の可否は衆生の能力に依存するのではなく、仏の本願によるのである。一切衆生の往生を願う弥陀の本願に乗じてのみ、その報いの世界へ到りうるのである、と。だから、報土なるがゆえにこそ、本願の根本趣旨からして、必然的に二乗・根欠こそが往生すべきなのであるといえる。それが冒頭の、あの「二乗種不生」の問題提起に対するに「是報非化」なる回答をした意味なのであった。「二乗種不生」の問題は「二乗の心を備えた者」の得生を否定しているのではなく、善導は、浄土に往生すればもはや「二乗の心は生ぜず」の意味であると解している。これについては諸師との間にそれぞれの立場からの多くの興味深い論争があり、簡単には甲乙をつけがたいのであるが、ここでは省略しておく。

3　指方立相の意図

極楽は西方に現在する　極楽浄土の別名として『観経疏』中に西方・西方浄土・西方極楽国などの名称が用いられていることはすでに述べた。『観経』初観たる日想観には、もっとも平易な実践として、衆生が心を専らにして想いを一処にかけて西方を想うべき（想於西方）ことを勧めている。その註釈において善導は、

衆生をして境を識って心を住せしめんと欲す。方を指すにあることあり。（大正三七、二六一下）

と言い、第八像観の釈に際して、

今此の観門は等しく唯だ方を指し、相を立てて心を住して境を取らしむ。（同、二六七中）

と解説する。真の浄土は本来無生・無相であって十方無辺に存在する、それをあえて凡夫のために方便として『観経』に西方と表現したにすぎない、との説に対して善導は言う。報土としての浄土は、かれの他の著作においても時には「涅槃城」「涅槃常住国」などとも表現され、一見、有相を離れた、時間空間的に永遠無限に広がる抽象的な世界であるかのように響くが、本当は遙かに現実的・具体的なものとして現に西方という特定の方角に存在し、功徳と荘厳を備えた世界であると説明する。そして、もしもこれが想念すらできないような無相の浄土であるというのであれば、術通のない人に空中に家を建てるよう（居空立舎）強制するのに似て、きわめて困難な境地になってしまうと批判するのである。ゆえに、機根浅い衆生にも想を立てやすく、一人でも多く、また、もれなく一切衆生に到達可能であることにこそ西方浄土の勝れた点があるとなすのがかれの意図であったと思われる。

四　浄土への橋のかけ方

1　二尊教から「念」無量寿仏経へ

『観経』の「宗」「体」観　一般に「手段」なるものの条件として、少なくとも二つのことが考えられる。(1)、方法の確実性。つまり、目指す浄土に必ず到達できるかどうかということ。そしてつぎに、(2)、実践の有する普遍性。いかに確実な方法とわかっていても、限られた優秀な者にしか実行できないのでは、一切衆生の救われる普遍的な道とはなりえない。

この二つの条件を同時に満たすもの、それが善導流の「念仏」である。あえて「善導流」と表現したのには特別の理由がある。そしてかれが、かれ一流のこの結論を引き出すためには、大変な無理とつじつま合わせをしているのである。以下でその経過を見ていくことにする。

まず『観経』の本質がどのように理解されていたかという、経の「宗」と「体」に関する問題から取りあげて見よう。天台・嘉祥・善導等は三人ともに宗と体の二つの観点に分けて説明している。ただし、この二つの概念の意味づけは必ずしも一致しておらず、嘉祥が語句によって表現されたものを体、その理論を宗となすのに対して、天台・善導の場合には逆に、表現された趣旨が宗、全体を貫く理論を体となしている。

浄影は『涅槃経』が涅槃を、『維摩経』が不思議解脱をその経宗とするように、この経は観仏三昧こそがその主眼であるべきことを述べ（大正三七、一七三上）、一見したところ、国土・脇侍・九品など、一六観法のすべてが直接に観仏と結びつくわけではないが、観仏こそがその中心である旨を自問自答し（同、一七三下）、もってこの経を観仏経典なりと結論している。前者は主としてその根拠を「観無量寿経」という経題に、後者はその経題の妥当性を一六観法のうち、第九の仏身観（『善導疏』では真身観）に求めているようである。

『観経』の中には念仏・念仏三昧・称名念仏の語が一二箇処ありはするが、天台は「心観」（同、一八六下、一八八中）または「心妙観」（同、一八八下）をもってこの経の宗となし、実相をもって主質、すなわち体とする立場である。『観経』は天台の立場からすれば、根本的には諸法実相を述べようとするものであるが（体）、いま、この経の具体的叙述に即して言えば仏土などを観ずることであり（同、一八八中・下）、そのような「所観の勝境」（同、一八六下）はいうまでもなく仏そのものである。だから、かれも観仏をもってこの経の本質と見なしていることは明らかである。

嘉祥はいちおう「宗体異なりなし」（同、二三四下）とは言うが「修因往生」を宗、「浄土の因果」を体となす（同）、修因とは往生の原因となる行を修することと察せられ、一六観法がそれであるが、それは如来の相好等を観ずる修観であると解せられる。

「観仏」から「念仏」へ

善導は、経の一六観法自体の中には念仏を勧める部分（第九・一六観など）もあるという点に注目し、観仏三昧の他に念仏三昧をも加えて、この両三昧を宗、つまり一経の主眼となす（同、二四七上）。したがっていちおうは一経両宗の見解に立つものとも受け取れるが、「一心に廻願して浄土に往生す」（同）ることこそが本経の体であるがゆえに、『無量寿経』や『阿弥陀経』に名号を勧めるのと同様に、『観経』もただ「専念名号」（同、二

六八上）をこそ主張したものであり、またこれこそが仏陀の本意にかなうものであると言う（同、二七八上）。いったんは経の叙述に沿って観・念両説を立てるが、結局は念仏趣旨説へと強硬に引きずり込んでいるのである。

この問題は、この経の説法者がなんにんであるかという、いわゆる二仏説か一仏説かという相違とも関連してくる。善導以外の三師は、右に見たように観仏または修観のみの「一教」を説いたのがこの経の趣旨であると述べている。その場合、説法者はもちろん仏陀である。浄影、天台の場合には、わざわざ「仏陀のみの一教」であると断ったりしてはいないが、常識的に見て一教と理解すべきは言うまでもない。

嘉祥は「非二仏説」（同、二三四中）と註釈している。年代的に見て（嘉祥、五四九―六二三。善導、六一三―六八一）かれが善導の二仏説を念頭においたわけではなく、観の対象は三仏であるが、その説人は複数にあらず、というほどの意味であろうことは後に続く文脈から理解できる。

ところが善導は観仏・念仏の両方を『観経』の眼目となし、「観仏」は娑婆の化主たる仏陀が、「念仏」は安楽の能人（または慈尊）たる弥陀の説いたものと見なし（同、二四六中、二六五下）、随処に「二尊（教）」なる表現を用いている（同、二四六上、二六五下、二七三中など）。けれども、この「二尊による二教」から、やがて観仏が除かれ、流通分においては二尊が一致して念仏を勧めるとなす「二尊一教」へと註疏の態度が変化している。説人は形式上仏陀一人に相違ないが、かれは仏陀所説の内容に注目してこれを二尊教となし、さらに二尊の本意を推察して「念仏のみ」と解釈した。結果的には諸師も善導もこぞって「一教説」なのであり完全に一致しているが、中間項を経る間に全く逆の内容となり、この経は言わば「念無量寿仏経」と化しているのである。

2　念仏三昧の内容と称名念仏の意義

「観仏」と「念仏」　『観経』の原文の中には「念仏」または「念仏三昧」の語が八箇処、「称名念仏」の語が四箇処に見られる。それらがどのように解釈されているかは、重要な問題である。諸経において「念仏三昧」といえば、文字どおり仏を想念する、いわゆる「観仏三昧」であることが多く、事実、『観経』自身の叙述の中にも「以見諸仏故。名念仏三昧」（第九観。大正一二、三四三中）と書かれている。

浄影はこの点について、経文に忠実に「見一切仏」のゆえに念仏三昧となし（大正三七、一八〇下。cf. 一八四上、一八六上）、天台も「心観為宗」の立場から、下下品の念仏においてすら「善心」の相続の方に力点がおかれるほどに、きわめて観仏的な解釈をしている（同、一九四中）。嘉祥は二種の念仏三昧を立てる（同、二四二下）。ただ仏名を念ずる「別念仏」と、浄土の国土樹木等の依正を念ずる「通念仏」がそれであるが、これは対象が変わるだけで、ともに観念の念仏であることに相違はない。

しかるに善導は「観仏三昧」の他に「念仏三昧」を立てる（同、二四七上）のであるから、当然「念」は「観」と異なった意味をもたねばならない。後者は善導においては「口称三昧」になっている（同、二六八上〔二四七上〕取意）。そしてかれの註釈過程においては、観仏をにおわす念仏解釈も二、三見られるが、重点は前者から後者へ、すなわち、観仏等から口称へと巧みに移行しているのである。他方、諸師にとってはこの経の本質は観仏そのものであり、いまさら念仏三昧の説明などは必要ない。浄影や天台の疏にはこれについて一、二の註釈箇処があるのみで、嘉祥に至っては「念仏」の語を完全に無視している。これは第一四観以下の解説に善導が異常なまでに多くの紙数をさいている

のに対し、浄影が少々の註疏を加えるのみで、かれらがほとんどこの部分を顧みていないことも照応する。「念仏」、「念仏三昧」および「称名」を意味する語句（称仏名・称無量寿仏・称南無阿弥陀仏など、いずれも第一六観以後に集中している）にたいする諸註釈書の叙述を一いち詳細に比較検討して見ると、おのずと善導の言う「念仏」の特徴が浮び上ってくる。これについてはすでに他の機会に述べているので[12]、主な点のみを指摘しておこうと思う。

善導の「念仏」観　「念仏」または「念仏三昧」の語は全部で八箇処であるが第五・第六の両観は浄土の鳥や楽器の音色による念仏であるので、はじめから除外し、『観経』中に出現する六個の「念仏」の語にたいする註釈のあり方をつぶさに見てゆくと、浄影は「此人苦逼。不遑念仏。」（第一六観。大正一二、三四六上）を釈して、「彼の仏名を称し……仏を称するを以ての故に、念念に八十億劫の生死の罪を除去す」（大正三七、一八六上）と、一見称名を示唆するかのような説明をするが、それは、念ずる暇なきが故に称することを勧めたという、原文自体の表現に従ったまでで、かれの基本的な観仏的態度にはいささかの変りもなく、天台も同処の説明において称仏という行為そのものは高く評価している。けれどもそれは称名を勧める意図からではなく、称仏のさいに継続する「善心」（同、一九四中）に力点をおき、称仏の語を用いつつもその内容を「心力」（同）とおきかえるなど、「心観為宗」の姿勢は明瞭である。嘉祥はさらに徹底して、「念仏」の語にたいする一切の註釈を省略しており、修観の主張を貫くものと解してよいと思う。

それに対して善導の註疏態度には微妙な変化が見られる。「於現身中、得念仏三昧」（第八観。大正一二、三四三中）については真仏の観はむずかしいと断りながらも、「観を修すれば現に利益を蒙る」（大正三七、二六七下）と言い、「念仏衆生摂取不捨」（第九観。大正一二、三四三中）では、その理由を親縁・近縁・増上縁という形で述べたうえで、「専

ら名号を念じて」往生するのが経の趣旨であると結んでいる（大正三七、二六七下―二六八上）。それが先に引例した第一六観の「念仏に違なき」者というときの念の対象を「仏名」と置きかえて「仏名を念じ得るに由なきことを明かす」（同、二七七中）という。仏名を念ずるとは一体いかなる行為であろうか。もし、この場合の「念」が「称」と類似した意味をおびるとすれば、経文の前後関係が意味をなさなくなる。いずれにしても「仏名を念ずる」という実践は、かなり観念的なものと思われる。「若念仏者、当知、此人即是人中分陀利花」（流通分。大正一二、三四六中）の場合も「専ら弥陀の名を念ず」となっている（大正三七、二七八上）。以上の経過から、「修観」の利益を強調するものが、やがて「念名号」「念仏名」へと註釈のあり方に変化のあることがわかる。もちろん、経文自体のニュアンスも「以見諸仏故」の念仏と、後の「若念仏者」のそれとでは多少相違している。善導はその相違をさらに増幅した感がある。ゆえに流通分において、

正しく弥陀の名号を付属して遐代（未来の世）に流通せしめんことを明かす。上来定・散両門の益を説くと雖も、仏の本願に望むれば意は衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり。（大正三七、二七八上）

と言う。かれの指す定・散とは前一三観と後三観のことであるから、一六観法すべては「称名」のために説かれたことになってしまう。

なお、『観経』中の「称名」を意味する四つの箇処の比較検討についても述べるべきであるが、他の機会に触れたので省略する。一言でいえば、嘉祥がことさらに言及をさけていること、浄影がかなり原文に忠実に説明していること、天台はあい変わらず称名を心力として解説しようとしているのに対し、善導は、他の実践を転じて、称名をこそ強調するものと見なしている点を指摘することができる。

3　仏滅後の衆生のための散善の法門

善導の分科の特色　すでに規定のスペースを超えてしまったので具体的引例や叙述を省いて結論のみを挙げておく。われわれが『観経』そのものに忠実に定善（雑念をはらう）と散善（悪を廃し善を修する）の配置を考察すれば善導の釈義があまりにも不自然かつ強引であることは言をまたない。かれのように、三種浄業（一者孝養父母……、二者受持三帰具足衆戒……、三者発菩提心深信因果……。大正一二、三四一下）を本文から除外すれば、序分はあまりにも長くなりすぎるし、内容的に見ても浄影の把え方の方が穏当である。韋提希の致請問題にしても、夫人の要請は思惟・正受の順でなされており、よほど内容的にくい違わないかぎりは、それへの回答も経文の順序どおりに解する方が自然である。このような善導解釈の結果、『観経』はどのように変形してしまったかを紹介しておこう。

まず、三種浄業を正宗分（本論）から除外して序分の散善顕行縁とし、それを後の三観（第一四―一六観）のための伏線となした結果、正宗分一六観のうち、最後の三観が脱光を浴び、一経の力点がかれの言う散善の三輩観に集中してくる。つぎに、思惟・正受をともに定善と解釈した結果、夫人の致請にたいする仏の返答は、第一三観までで終ってしまい、分量的にも正宗分全体の叙述の三分の一を占める残りの部分は、物語の主人公たる韋提希の要望とは無関係な叙述となる。そして、まさにその部分に注目が集中する仕組みになっている。かれによれば、そこには夫人の求めとは無関係な「仏の自発的な教説」、さらに言えば、仏がもっとも語りたいことが書かれているのである。善導説によるこの経の区分の仕方（科文）を他疏と比較した場合に数々の相違点があるが[13]、全体的に見て正宗分が圧倒的に短いのが特徴である。つまり、常識的な見方による「本文」の中から、最初の頻婆娑羅王の得忍と、最後の韋提希・五

百侍女の得忍に関する叙述が切除された結果、本経は夫人のためよりも「仏滅後の衆生」のための教説となっている。そして、かかる衆生のために仏陀が自発的に散善の法門を説いたと主張することにより、念仏による往生を仏教の中の正統的な教義として認知せしめ、それがすべての衆生にとっての普遍的な宗教実践――つまり理想世界への渡りやすきかけ橋――であると同時に、仏陀の推薦する、保証つきの確実な道であることを強調したかったのであろう。(14)

五　善導の浄土教学をめぐって

1　善導教学のねらい

「九品」の意義　人間は多少の差こそあれ、諸苦に悩まされた愚かな存在である。『観経』に説かれる九品の区別はこれを「決定的、質的な差」と見なすか、それともそのような差は、絶対者の眼からすれば「取るに足らぬ差」と考えるかによって大きく変わってくる。つまり「行そのもの」に力点をおけば、証果の相違を強調せざるをえないし、「救済の本質」は弱者にこそ向けられるべしとの、本願の視点に立てば、一切衆生を網羅することに意義が生じ、その結果、救済のガイドラインは下ってくる。「下る」とは行の質的内容ではなく「実践の可能性の度合い」である。そうなると、下下品の衆生も得生可能であれば、その結果は上上品と根本的に差はなくなり、九品の差は無意味となり、九品凡夫説となる。しいて言えば九品の差は遇縁の差となる。そして理想世界たる浄土は、一切衆生のために建立さ

れたのであるから、そこへ至る実践法もまた、万人に可能な手法でなくてはならない。かといって、「安かろう悪かろう」でも困る。凡夫・二乗が往生する処ではあるが、高妙なる国土であり、極度にシンプリファイされ平易な実践ではあるが質的に最高度のものとして「念仏」が規定されてくる。しかも、それは仏教の流れから外れたものではなく、むしろ善導的な受け取り方こそが釈尊の真意にもかなう方法であるとして、念仏をこれまでの補助的な位置から、往生の必要にして十分なる条件として規定したところに、善導の浄土教学の存在意義があると思われる。

善導教学のまとめ　最後に、念仏についての善導の見解を要約しておく。諸師の註釈もたがいにかなりの相違があるが、結局は善導対残り三人の大きな対立となり、原典そのものに即して素直に読めば、どうしても浄影・天台・嘉祥等の見方の方が当を得たものと言わざるをえない。そこで、かれの強引な「念仏」解釈によって『観経』がどう変容したかを整理し、そのねらいを考えてみたい。

(1)、一六観法の中、数箇処（第九・一六観等）に念仏を勧める文句も見られることに注目して、この経が「観仏」の他に「念仏」をも説く「一経両宗」の立場であるとなし、しかも、

(2)、その念仏は弥陀の弘願教であるから、観法を説く釈迦の要門教と合わせて「二尊二教」の経典となり、最後になると観仏が除かれて結局は弥陀のみの「一尊教」または、二尊一致して念仏を提唱する「二尊一教」と化してしまう。

また、

(3)、「念仏」の概念についても、諸師が観仏とほぼ同じ意味に受け取るのに対して、善導は、原文の叙述上やむをえない場合を除けば、できるかぎり念仏を「称名念仏」の意味へと巧みに誘導しているが、これはかれが第一四―一六観の註釈に費やした異常に多くのスペースとともに、かれの意図を端的に物語るものである。さらに、

(4)、経文中四箇処にみられる「称名」を意味する句について、諸師はほとんど関心を示さず、あえて「称」の文字が無視されたかに思われるのに対し、善導はこれを、諸行から称名への「転教口称」となして入念な説明を施し、(5)、諸経においては観仏三昧と同じとされる「念仏三昧」を、あえて称名中心の「口称三昧」なりと言わんばかりに説いている。

善導のようにすれば観法を中心主題とする『観経』は、実質上「念無量寿仏経」か「称無量寿仏名経」と化してしまうであろうが、もとよりそれは予定の行動であったはずである。このような註釈の意図がどこにあったかは、もっと総合的な観点から検討を加えるまでは軽々に断じがたいが、以上述べた範囲内からは、少なくとも『観経』から観仏的ニュアンスを弱め、それによって、これまでの聖道経とはっきり区別させ、しかも仏滅後の衆生のために仏陀が自発的に散善（かれの場合、第一四―一六観）の三観を説いたものであるということがその眼目であったといえる。そしてこれは、一経両宗のように見えるが実は、「二尊一致して口称三昧を勧める」という論法や、前章で触れた、定善・散善の配分の意図とも軌を一にするものである。以上から、善導が非常な無理をあえてしてまでも、未来世の一切衆生や機根浅き凡夫を念頭において、より平易にして確実な方法としての念仏の流布を目指していたであろうことが想像できる。

2　真のかけ橋となるために

「念仏」の現代的意義　橋は作りさえすればよいのではなく、必ず対岸へ向かって架けられるべきものである。善導の念仏は、やがて中国では慈愍流の念仏に至って再び禅的冥想と結合した、観仏的性格のものにもどったが、わが

国の浄土教各派では、たまたま中国仏教史上、むしろ例外的とも思える善導の解釈が主流となったこともあって、念仏といえば「南無阿弥陀仏」と称えることとして定着してきた。

ところで、いかに「口称」といっても、コンピューターやロボットが自販機のように「ナ・ム・ア・ミ・ダ・ブ・ツ」と音を発しても、それは空念仏といわれるであろう。しかし、衆生の場合にも仏のイメージを全く伴わない、「口称のみの念仏」にどれほど意味があるかは疑問である。かけ橋は、あくまでも彼岸への方向性を伴うべきで、その意味で弥陀を「頼み求める」気持は、音声に関係なく重要であろう。これがあれば、口称の仕方は「帰命……如来」でも「お願いします」でも、本人の容態によっては「アー・ウー」でも「無言」でもかまわないであろう。強迫された「行為」は意志にもとづかないゆえに、行為であっても本人の行為ではなく、逆に、なすべきときに「なさない」ことは行為の一種であるのと同様に、「無言の口称」もまた、口称念仏であろう。それはなにも観仏的な念仏に逆もどりすることではなく、要するに「信楽」（信じ楽う）の問題である。これなくしては、中途で流失した橋のようになる恐れがあろう。

なお、「念」の文字には古来、「となえる、くちずさむ」という用法もあり、『諸橋大漢和辞典』には晩唐の用例も挙げられており、「念仏」の意味が後代に種々の展開をする萌芽の潜んでいたと考えられることを付言しておきたい。

（1）天台智顗の『仏説観無量寿仏経疏』（一巻、大正三七、No. 一七五〇）の撰述に関しては、良忠の指摘以来、一般に偽作説の方が有力であるが、ここでは撰述問題には立入らず、「天台智顗の撰と伝えられる観経疏」ということで引用した。

（2）たとえば、『長阿含経』巻一七「沙門果経」（大正一、一〇七上）、『雑阿含経』巻三八（大正二、二七六中）、『根本説一切有部毘奈耶破僧事』巻一七（大正二四、一八九下）、『大般涅槃経』（北本）巻一九（大正一二、四七四上）など。

（3）たとえば、嘉祥は淡々と原文に即した説明で終り、天台は生因・縁・得生果・利益の「四門」、浄影は人・因・見仏・生時・

得益・釈会経論の「六門分別」により解説しているのに対し、善導はみずから「一百番義」と称するように、九品のおのおのについて一一門の料簡をもって通科をなしている。

(4) 正木晴彦「観経疏に於ける九品の問題」『田村芳朗博士還暦記念論集 仏教教理の研究』春秋社、一九八二年、二六一―二七〇頁参照。

(5) 迦才『浄土論』上、大正四七、八八中。

(6) 道綽『安楽集』大正四七、六中。

(7) この点は後の浄土教においてかなり明確に説明されている。たとえば、醍醐三宝院所蔵「法然上人伝記」には、

四問云、極楽有二九品差別一事、可レ為二彌陀本願称一歟。答云、極楽九品者非二彌陀本願一、更无二四十八願中一、是釈尊巧言也。若説二善人悪人生二一所一者、悪業者可レ起二等慢心一故、令レ有二品位之差別一、説下善人進二上品一悪人下中下品上也。急参可レ見云々。(『昭和新修 法然上人全集』六九七頁)

となし、遠江国の禅勝房の問に答えて、彌陀の四十八願には九品の差別などはないが、もしも善人と悪人が同じ所に往生すると説けば悪業の者が慢心を起こすので、かりに九品の差を設けたのであり、要するに善巧方便であると説明している。また、証空撰『観経疏散善義他筆鈔』巻下には、

註論云。本則三三之品今無二一二之殊一。今云。此義。彌陀摂取門(正因平等)也。……然差別。釈迦抑止門(正行差別)也。故依二正因一。九品皆一無生身也。以レ此釋二人天雑類等無レ殊。……。(『西山全書』五、一八六上)

とある。往生の正因は念仏によるのであるから、本来みな同一であって差別はないが、行者の機根には九ないし無数の別があっても不思議はない。それゆえ衆生を悪に向かわせないために抑止の義によって九品を設けたとの趣旨であろう。

(8) 道宣『続高僧伝』巻二七「釈会通伝」(大正五〇、六八四上)に善導の伝記が見える。

(9) 『大乗同性経』巻下(大正一六、六五一中―下)の取意と思われる。

(10) 『仏説無量寿経』巻上(大正一二、二六七中―二六九中)の取意。

(11) 畺良耶舎訳『仏説観無量寿仏経』(大正一二、三四四下―三四五中)の取意。

(12) 正木晴彦「観仏と念仏――諸観経疏における観・念の問題――」『玉城康四郎博士還暦記念論集 仏の研究』春秋社、一九七七年、三九一―四〇九頁参照。

(13) 正木晴彦「観経疏に於ける科文の問題」『中村元博士還暦記念論集 インド思想と仏教』春秋社、一九七三年、四九七―五一二頁参照。

(14) 正木晴彦「諸『観経疏』に見る定善と散善の問題」『橋本芳契博士退官記念出版 仏教研究論集』清文堂出版、一九七五年、四〇五―四二〇頁参照。

執筆者紹介

平川彰（ひらかわあきら）　1915年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
現在，東京大学名誉教授。

藤田宏達（ふじたこうたつ）　1928年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
現在，札幌大谷短期大学学長。

定方晟（さだかたあきら）　1936年生れ，東京大学教養学科卒。
現在，東海大学教授。

藤吉慈海（ふじよしじかい）　1915年生れ，京都大学哲学科卒。
元光明寺法主。1993年没。

香川孝雄（かがわたかお）　1930年生れ，仏教大学仏教学科卒。
現在，仏教大学教授。

藤堂恭俊（とうどうきょうしゅん）　1918年生れ，大正大学仏教学科卒。
現在，増上寺法主。

柴田泰（しばたとおる）　1936年生れ，北海道大学印度哲学科卒。
現在，札幌大谷短期大学教授。

正木晴彦（まさきはるひこ）　1938年生れ，学習院大学哲学科卒。
現在，長崎大学教授。

浄土思想〈新装〉　講座大乗仏教5

1985年1月30日　第1刷発行
1996年3月30日　新装版第1刷発行

編　者　平川彰／高崎直道／梶山雄一
発行者　神田　明
発行所　株式会社春秋社
〒101 東京都千代田区外神田2-18-6
電話　03-3255-9611(営業)　03-3255-9614(編集)
振替　00180-6-24861
装　丁　清水良洋
印刷所　育英印刷深川工場
製本所　株式会社徳住製本所

定価はカバー等に表示してあります 1996 © ISBN4-393-10145-6

講座大乗仏教〔全10巻〕 編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

1 大乗仏教とは何か　大乗仏教の特質(平川彰)／大乗経典発達史(高崎直道)／概説—ボサツ，ハラミツ(三枝充悳)／仏陀観の変遷(武内紹晃)／大乗戒(沖本克己)／大乗の教団(塚本啓祥)／大乗仏教と密教(津田真一)

2 般若思想　般若思想の生成(梶山雄一)／般若経の成立(三枝充悳)／般若・空性・縁起の思想と人間性(泰本融)／大智度論の世界(加藤純章)／後期の般若思想(天野宏英)／般若思想と密教(氏家覚勝・松長有慶)／六朝の般若思想(福永光司・松村巧)／般若思想と三論宗・禅宗(平井俊栄)

3 華厳思想　華厳思想の展開(高崎直道)／華厳経の成立(伊藤瑞叡)／十地思想の成立と展開(荒牧典俊)／善財童子の遍歴(長谷岡一也)／華厳経における仏陀観(玉城康四郎)／唯心と性起(鎌田茂雄)／華厳宗の成立(木村清孝)／華厳と禅(吉津宜英)

4 法華思想　大乗仏教における法華経の位置(平川彰)／法華経の成立史(望月良晃)／法華経の仏陀観(田村芳朗)／法華経の宗教的実践(久保継成)／一仏乗の思想(野村耀昌)／授記と譬喩(田賀龍彦)／法華経論の立場(丸山孝雄)／中国における法華経研究(新田雅章)／天台智顗の法華経観(塩入良道)

5 浄土思想　浄土思想の成立(平川彰)／浄土経典の種々相(藤田宏達)／アミダ仏の起源(定方晟)／本願思想と仏国土の思想(藤吉慈海)／竜樹の浄土思想(香川孝雄)／天親と曇鸞の浄土教思想(藤堂恭俊)／中国における浄土教の発展(柴田泰)／善導の浄土教学(正木晴彦)

6 如来蔵思想　如来蔵思想の歴史と文献(高崎直道)／如来蔵の体系(中村瑞隆)／仏性・一闡提(河村孝照)／如来蔵と信(水谷幸正)／如来蔵とアーラヤ識(高崎直道)／チベットに伝わる如来蔵思想(小川一乗)／如来蔵思想と密教(高田仁覚)／本覚と始覚(柏木弘雄)

7 中観思想　中観思想の歴史と文献(梶山雄一)／中観派の形成(瓜生津隆真)／帰謬論証派(立川武蔵)／自立論証派(江島恵教)／瑜伽行中観派(一郷正道)／頓悟と漸悟(御牧克己)／中観の実践(田村智淳)／チベット仏教の中観思想(原田覚)

8 唯識思想　瑜伽行派の形成(高崎直道)／瑜伽行派の文献(袴谷憲昭)／唯識説の体系の成立(勝呂信静)／世親の識転変(横山紘一)／唯識の実践(早島理)／無相唯識と有相唯識(沖和史)／中観と唯識(工藤成樹)／瑜伽行唯識から密教へ(吉田宏晢)／地論宗・摂論宗・法相宗(竹村牧男)

9 認識論と論理学　仏教知識論の形成(梶山雄一)／ディグナーガの認識論と論理学(桂紹隆)／ダルマキールティの認識論(戸崎宏正)／ダルマキールティの論理学(赤松明彦)／刹那滅論証(御牧克己)／有神論批判(宮坂宥勝)／一切智者の存在論証(川崎信定)／概念と命題(長崎法潤)

10 大乗仏教とその周辺　総説(高崎直道)／インド社会と大乗仏教(奈良康明)／インド思想と大乗仏教(服部正明)／チベットと大乗仏教(川崎信定)／東南アジアと大乗仏教(佐々木教悟)／中国社会と大乗仏教(岡部和雄)／中国思想と大乗仏教(福井文雅)／西洋思想と大乗仏教(峰島旭雄)／西洋人の大乗仏教研究史(湯山明)／大乗仏教の美術(肥塚隆)